Nr. 2.05 · Sept. 2005 · 54. Jhg

fiskus

Frankfurter StudentInnen Zeitschrift · Bis OF gratis, auswärts 2,5 Euro

ARCHIVEXEMPLAR
KEIN VERLEIH
INFOLADEN LEIPZIG

Infoladen
Koburger Str. 3 · 04277 Leipzig
Telefon (0341) 3 02 65 04
www.nadir.org/infoladen_leipzig

KLASSEN mASSEN sitzen LASSEN

* vergiss sie: die klasse. * identity?! what identity? * unbestimmtheit ...
* update: class war * rückkehr der klasse. deklassierung und migration
* * * kino kommunismus wunschmaschinen * blockbuster * butler

inhalts verzeichnis

klassen massen sitzen lassen.

editorial ---------- 3

fast hätten wir sie vergessen. die klasse

4 ---------- **what´s your class identity?**

diskus fragt an

Die Wiederkehr der »Klasse« ---------- 14

Deklassierung und Migration

21 ---------- **Update: Class War**

Probleme des Klassenkampfes in der Postmoderne

Von Vorwürfen und Verwerfungen ---------- 27

butler. rezeptionen.

29 ---------- **Unbestimmtheit** als Figur

für die Aktualität des Kommunismus

X Machina and the World of Tomorrow ----- 37

Kino Kommunismus Wunschmaschinen

44 ---------- **Bebilderung des Unsichtbaren**

Wie ein Blockbuster die Möglichkeit des Kommunismus simuliert

editorial

Fast hätten wir sie vergessen. Die Klasse.

Früher war alles einfacher. Und einfacher abzuschaffen. Es gab einen Gegner, einen Weg, ein Ziel. Gegen das Kapital mit dem Klassenkampf zum Sozialismus. Und eine Wahrheit: die letzte Schlacht gewinnen wir. Unklar war lediglich, wo diese Schlacht zu schlagen sei – im eigenen Land oder am schwächsten glied der imperialistischen Kette – und welche Taktik zum sicheren Sieg führe – spontan losstürmen oder abwarten, bis der Laden von alleine platzt. Aber das war´s auch schon im Groben. Jedenfalls war man mit dem Proletariat auf der sicheren Seite. Seit der zweiten Frauenbewegung ist es etwas schwerer geworden, zu den Guten zu gehören. Plötzlich waren auch Proleten Männer und sogar Sozialisten Unterdrücker. Kurz darauf wurden sie zu Weißen, die ihre Privilegien verteidigten und schließlich zu Deutschen, Antisemitinnen also. Spätestens als der Staat der Arbeiterklasse seine »Wiedervereinigung« mit der deutschen Heimat feierte und die Arbeiter_innen kein anderes Interesse hatten, als mit Feuer und Flamme eine Einheitsfront gegen alle die zu gründen, die ihrer Ansicht nach bei diesem Bruderkuss der ganz anderen Sorte nicht dabeisein durften, musste auch die letzte Linke merken, was bereits 1945 hätte klar sein können: dass eher ein Kamel durch ein Nadelöhr geht, als dass der Deutsche Arbeiter in den Kommunismus kommt. Auch auf den pädagogisch gemeinten Ratschlag, doch lieber Politiker statt Ausländer zu verdreschen, wollte niemand so recht mehr hören. Obwohl alles schwerer geworden war, blieb es für die Feinde des Unrechts doch erstaunlich leicht. Nur gab es jetzt nicht mehr eine eine Wahrheit, sondern viele eine Wahrheiten. Antifa, antira, antipat, antinat oder doch wieder antikap. Manchmal wurde auch alles artig aneinander gereiht, und auch das jetzt Klassismus genannte Übel hatte anfangs noch einen obligatorischen Platz in der langen Liste hinter dem »gegen:«(der Bosartigkeiten). Aber mit der Zeit erschien schon die Erwähnung der Gruppe mit universellem Unrecht der Verharmlosung der anderen Bosartigkeiten verdächtig und allmählich verschwand die Klasse klammheimlich von den Pogrammen und Aufrufen. Eigentlich hatte sich nicht allzuviel verändert. Während früher alle den Hauptwiderspruch bekämpften, bekämften jetzt alle den Gedanken vom Hauptwiderspruch. Die neuen Linken begannen sich in ihren neuen Sparten wohl zu fühlen und für gewöhnlich reichte eine kleine Probe von dem miefigen Geruch aus der Geschichte der Arbeiterbewegung, der ihnen beim Aufschlagen eines der alten Bücher entgegenwehte, damit sie schlagartig die Flucht ergriffen. Und mit den piefigen Klamotten und Emblemen wollte sich niemand mehr blicken lassen bis sie so in Vergessenheit geraten waren, dass es schon wieder lustig und schick erschien, sie anzuschauen. Etwa zur selben Zeit wurde es schwierig. Ohne dass die Klasse einen Mucks von sich gegeben hätte, und vermutlich auch genau deswegen, begann diese andere Klasse, die ebenfalls in Vergessenheit geraten war, wieder von sich reden zu machen. Siegestrunken von ihrem historischen K. O.-Sieg verkündete sie »Kapitalisten alle Länder – vereinigt euch!« und begann damit noch die letzten überholt gewordenen Überbleibsel aus der Zeit der roten Fahnen zu entsorgen. Nun war zwar nicht klarer, wer eigentlich zu diesem Proletariat gehörte, dem da der Kampf angesagt wurde, es ließ sich aber nicht übersehen, dass es es immer mehr wurden, die betroffen waren. An den Löhnen wurde geknapst und damit die Empfänger_innen sich nicht zu sehr ärgerten, wurde denen, die gar keine Löhne mehr erhielten, noch mehr weggenommen. Jetzt war es wieder gerecht. Aber plötzlich regte sich Protest oder Protestchen, aber die Linken waren schon so viel gewohnt und so waren sie schon froh, dass die Leute montags und nicht sonntags demonstrieren gingen. Auf einmal, das war nun allen klar, wurde die Klassenfrage gestellt. Aber niemand hatte mehr eine Antwort darauf, denn alles, was die Linken einmal über die Klasse wussten, hatten sie mittlerweile vergessen und daran erinnern wollen sich mit einigem Recht eigentlich auch nicht so richtig. Von allen Seiten riefen sie nun: Was tun? Was tun? Da wurde es Zeit für *diskus*, die Welt zu retten.

Und überhaupt, die Klasse. Wenn sie gebraucht wird, ist sie meistens nicht da. Und dort, wo sie ist, sollte sie besser nicht sein. Meist schweigt sie, aber wenn sie zu reden beginnt, redet sie Mist. Jetzt hat die Klasse wieder eine Stimme, eine sehr tiefe zumeist, und wieder sind die Münder, aus denen sie spricht, von dichten Schnurrbärten umrandet. Die Partei, die Partei ist wieder da. Aber statt sich den dringlich anstehenden Aufgaben zu widmen, etwa das Kapital abzuschaffen, fängt sie lieber Schmetterlinge oder jagt Heuschrecken hinterher. Beim Stichwort Umverteilung denkt sie an die noch Ärmeren, denen sich noch was wegnehmen lässt. Bei Klassenkapmpf lässt sie sich kein Kl für ein R vormachen. Wenn sie die Signalfarbe rot sieht, kümmert sie sich nicht darum, welche Symbole sonst noch im Kleingedruckten der Fahne stehen und wenn sie ihr Kreuz an der rechten Stelle setzen will, nimmt sie schonmal das mit den Häkchen.

Ach, die Klasse. Sie macht es uns nicht gerade leicht, sie zu mögen. Aber das ist auch gar nicht nötig. Denn mittlerweile wissen wir ja: es geht nicht darum sie zu befreien, sondern darum, sie abzuschaffen. Wir müssen nur noch wissen wie. Und keine Angst, dafür ist dieses Heft ja jetzt da.

Unabhängig vom Ergebnis und unabhängig davon, welches dieser Übel das übelste ist, ist eines schon jetzt klar: besser lebt es sich ohne alle.

herzlich,
aber bestimmt: die redaktion

what´s your class identity?

WG: *diskus* fragt an

»Wie teuer sind deine Klamotten? Wie viele Stunden arbeitest du die Woche? Und für wen? Für dich? Hat schon mal jemand für dich gearbeitet? Bist du Vorgesetzte, Angestellte, Chefin? Blue or white collar? Kannst du Arbeit und Freizeit trennen?

Wärst du gerne Millionärin? Spielst du Lotto? Hast du einen Gewerkschaftspass? Oder denkst du bei Gewerkschaft nur an Staub und Mief?

Wie viele Bildungswege hast du beschritten? Und was arbeiten deine Eltern? Wie viele Jobs hast du schon gemacht? Und hast du deine Kolleginnen gehasst oder Genossinnen genannt?

HL oder ALDI? Tennis, Golf oder Fußball? Amalgan, Keramik oder Kunststoff? Westend, Bornheim oder Gallus? Altbau oder Platte?

Wo fühlst du dich wohler, in der Kneipe an der Ecke oder beim kultivierten Diner im französischen Restaurant? Letzteres, obwohl du lohnarbeitsabhängig und prekär beschäftigt bist? Wie passt das zusammen? Hast du eine Fabrik schon einmal von innen gesehen? Am Fließband oder bei der Führung?

Was verbinden die Auseinandersetzungen und Arbeitskämpfe in Argentinien mit der letzten linken Student_in? Was ist deine Klasse? Gehört sie dir oder du der Klasse? *Doing class* oder *being determined*?

Lässt sich die Klasse wechseln wie ein Kleidungsstück oder ist sie in den Körper eingebrannt? Oder ist die Klasse eine irrelevante soziale Kategorie?

diskus interessiert sich für deine Klassenidentität. Wo verortest du dich? Und was ist der Grund dafür? Wie fühlt sich das an?

What's your class identity?
Mail an: diskus@copyriot.com«

Was ist deine Klasse? – Klassenlos?

Es mag sicherlich Menschen geben, welche in eine Klasse gehören, sich derer zugehörig fühlen und mit dieser eine Identität verbinden. Ich gehöre auf jeden Fall nicht dazu. Aus der Unterschicht kommend, bezahle ich meine akademische Bildung, trotz (noch) gebührenfreien Studiums.

Neben den Spuren der Funktionalisierung, welche sicherlich alle aufweisen, bin ich schon verwundert, dass ich nach dreizehn Schuljahren nicht völlig verblödet bin. Anpassung an das linksliberale Milieu, welche mir gleichzeitig die Allgemeine Deutsche Hochschulreife ermöglichte, hinterließen Narben. Und so muss ich kriechend mich bedanken, um als Beruhigung für das schlechte Gewissen zu fungieren, als Gegenbeispiel für die bürgerliche Kälte herhalten zu dürfen. Und doch ist dem immer wieder eingeschrieben: man gehört eben doch nicht dazu. Die Klassenfahrt in der Grundschule schon kaum bezahlbar - von den Mitschüler_innen vielleicht gar nicht bemerkt, so doch das eigene Gefühl, anders zu sein; ich gehöre hier nicht hin, meine Anwesenheit unerwünscht. Und es sollte nicht die letzte Klassenfahrt gewesen sein. Aber Klassenfahrten sind ja auch nur Momentaufnahmen. Wie viel Levis muss man als Dreizehnjährige_r eigentlich haben? Du hast keinen Atari? Wie, du weißt nicht, wie Windows heruntergefahren wird? - Sind das ewige Werte? - Für einen Dreizehnjährigen?

Fast ein Jahrzehnt später: Studium, Auszug, Lohnerwerb für die ersten eigenen Brötchen. BaföG nach einem dreiviertel Jahr wieder gestrichen, weil man zu viel verdient. Aber zu diesem Zeitpunkt ist dies eine autonome Entscheidung. Tätig in der stationären Kinder- und Jugendhilfe, komme ich immer wieder an meine persönlichen Grenzen. Für jeden nachvollziehbar, dies ermöglicht kein Studium in der Regelstudienzeit, ich gehöre mal wieder nicht zur Regel. Und daher wird mir auch das BaföG verwehrt, jetzt, sechs Semester später, wo ich ausschließlich studieren will. Jeweils zwei EU glotzen mich aus dem Fernsehen an, egal wie sie nun heißen, ob Ackermann, Eichel oder Co. Lerneffekt: dein Bildungsweg entsprach nicht der Norm, du bist nicht normal, du bist nicht wie wir. Verrenken, Bücken, schlingen wie ein Aal, ich werde schon durchkommen in dem Dschungel von Zahnrädern, die mich zermürben. Unterschichtkinder müssen zahlen, trotz Gebührenfreiheit. Also kündige ich nicht. Dafür arbeite ich aber nun schon seit längerer Zeit in einem Kooperationsprojekt Jugendhilfe - Schule. Immer wieder Zusammenprall mit mir selbst. Es geht nicht um Bildung, Entwicklung und Entfaltung der kindlichen Fähigkeiten, sondern um Funktionalisierung. Ich kämpfe um eigene Gestaltungsfreiheit in der Arbeit und doch ist der Rahmen, Zwang, vorgegeben. Es dämmert mir, der Schleier verrutscht, blöde ist das nicht; Funktionalisierung, Verdinglichung erfuhr und erfahre ich, die herrschenden Verhältnisse bei meinem Klientel zu verinnerlichen wird mir rationaler und sicherer gelingen, als vielleicht einer Pädagog_in der Mittelschicht.

Nach der Arbeit blicke ich in den Spiegel: Von Schwein zu Mensch und von Mensch zu Schwein, und dann wieder von Schwein zu Mensch, doch es ist bereits unmöglich zu sagen, wer ich bin.

Helge Kminek

Klasse gegen Klasse

Vor einigen Jahren trieb in Kreuzberg eine Gruppe namens »Klasse gegen Klasse« ihr Unwesen, deren Anschläge die »Yuppisierung« unseres geliebten Arbeiterbezirkes aufhalten sollten. Die Aktionen wurden durchgeführt, nachdem die Klassenkräfte und ihre Wechselbeziehung streng objektiv abgewägt worden waren, wie einst Lenin es riet. Die strenge Analyse der objektiven historischen Lage resultierte in Angriffen auf Einrichtungen der alternativen Luxuskonsumption, die sich vermehrt im Kiez ausbreiteten und die Mieten für den einfachen Arbeiter und seine Familie in unerschwingliche Höhen trieb. So wurde beispielsweise das bourgeoise Edel-Restaurant »Auerbach« in der Köpenicker Straße »gekübelt«. Das heißt, einige Eimer bei der revolutionären Reproduktion angefallener Fäkalien wurden den Angehörigen der parasitären Ausbeuterklasse vor die Füße und über das Hirschragout geschüttet. Ein anderer Anschlag traf den Yuppie-Laden »alimentari i vini« in der Mariannenstraße, in dem sich Angehörige der Yuppieklasse mit den überlebensnotwendigen Konsumgütern eindeckten: eingelegten Artischockenherzen, getrockneten Tomaten, Olivenöl in Blechkanistern, italienischem Parmesan, Wildschweinsalami und Rotweinen, deren Namen die in Lumpen gekleideten Arbeiterkinder, die sich an den Schaufenstern die Nase plattdrückten, nicht einmal aussprechen hätten können, wenn sie denn das Geld besessen und den Mut gefunden hätten, diesen Tempel bürgerlicher Dekadenz zu betreten.

»Klasse gegen Klasse« ist mittlerweile von der Bildfläche verschwunden, das »Auerbach« schloss nach einer zweiten Attacke, diesmal mit einer Handgranate, und wurde kurzfristig durch einen Sexshop ersetzt, das »alimentari i vini« bietet noch heute Aceto balsamico an, der eben nicht bei Plus oder Aldi um die Ecke im Regal steht.

So albern die Klassenkämpferpose von »KgK« auch wirkte und so verschroben die Bekennerschreiben auch waren, die Anschläge waren insofern bemerkenswert, als sie die Symbole einer Schicht trafen, deren Mitglieder sich mehrheitlich gar nicht als Ausbeuter verstan- ... »

den. Im Gegenteil, die Kunden des »Auerbach« und des italienischen Feinkostladens lasen »taz«, waren Mitglieder in der »Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft« und früher in der SEW gewesen. Sie waren Ex-Hausbesetzer, Greenpeacemitglieder, aber doch sicher keine Bourgeois? Die Bourgeois wohnten schließlich in Zehlendorf, waren im Tennis- oder Golfclub und ansonsten mit dem Entwurf eines neuen Carports für den Zweitwagen beschäftigt? Opferten Bourgeois ihre Zeit im Kampf für die Integration, für Busspuren und Tempo-30-Zonen auf? Waren sie weltläufig, versuchten sie sich mit Sprache und Gebräuchen der Gegenden bekannt zu machen, wenn sie im Urlaub waren -, mit den Weinen Venetiens, den Festen der Normandie? Die Bourgeois waren in dieser Sicht engstirnige Pauschaltouristen, die CDU wählten und nicht über den Zaun ihres von Gardena-Sprinkleranlagen bewässerten Gartens zu schauen wagten. Kurz, bourgeois, das war der Lebensstil und das Ideal der eigenen Eltern, von dem sich abzugrenzen gelungen war. Überschneidungen mit diesem Lebensstil gab es nur im Bereich der Hochkultur: Oper, Philharmonie, Theater. Ansonsten: die im KadeWe, wir im Bioladen und bei Giuseppe. Die Selbstwahrnehmung war und ist auch heute oft anti-bürgerlich. Wir sind Teil der Intelligenz, Intellektuelle, aber wir gehören nicht der Ausbeuterklasse an.

Dieses mangelnde Klassenbewusstsein ist für Außenstehende (bzw. im Fall der Leser dieser Zeitung wahrscheinlich noch-Außenstehende) schwer nachzuvollziehen. Schließlich haben die meisten Rucola-Linken ihr »Kapital« noch im Schrank stehen, abgesehen von dem in Fonds angelegten.

Die Alt-Linken befanden sich auf einmal auf der anderen Seite der Barrikade. Diejenigen die einst mit »weil du auch ein Arbeiter bist« auf den Lippen demonstrierten, wurden plötzlich als die Mittelklasseschmarotzer angegriffen, die sie geworden waren. Angegriffen als Leute, die es stinknormal finden, fünfmal soviel zu verdienen wie der Kassierer im Supermarkt, die Bauarbeiterin oder die polnische Putzkraft. Leute, deren antibürgerliche Haltung sich darauf beschränkt, eben keinen Mercedes zu fahren, sondern Volvo oder Citroen und nicht Nerz, sondern Goretex-Jacken zu tragen. Von der klassenkämpferischen Pose ist nur noch eine kulturelle Fassade geblieben. Sobald es an die materiellen Privilegien geht, ist diese Schicht ebenso bürgerlich wie die Mercedesfahrer_innen und Nerzträger_innen. Diese Transformation und der einhergehende Selbstbetrug gibt Anlass zur Selbstkritik. Wie bürgerlich bist du? Kulturelle Reform à la Homoehe und Solarenergie oder Abschaffung der Klassengesellschaft? Letztere gegen die eigenen materiellen Interessen. Als Studentinnen sind wir Schmarotzer nicht am Staat, dessen Sozialleistungen wir kassieren, sondern an dem Teil der Gesellschaft, der nicht das Glück hatte, in Wohlstand geboren zu werden. Was für Argumente gibt es dann für eine klassenlose Gesellschaft? Nur moralische. Und was bleibt von denen? So kontraproduktiv die Mittel von »Klasse gegen Klasse« waren und so abstoßend ihr Gewaltfetisch, die Kritik an der »mittelschichtdominierten deutschen Linken« bleibt aktuell.

segregation

My little Jerusalem

Gated Communities werden Wohnsiedlungen genannt, in denen meistens Reiche mit ähnlichem Lebensstil versammelt leben, die möglichst abgeschottet von Menschen aus anderen sozialen Kontexten bleiben möchten. Neuerdings ist die »Gated Community« ein Projekt von Stadtplanern geworden, die dieses Konzept der Hektik und Unüberschaubarkeit der Großstädte entgegensetzen.

Dass ich in einer Gated Community aufgewachsen bin, war allerdings kein Plan eines New Urbanists, sondern hatte vielmehr etwas mit Gott zu tun. Nein! Wahrscheinlich war es nicht Teil der göttlichen Vorsehung, dass in einem beschaulichen Vorort einer kleinen Stadt am Rande des Ruhrgebiets - nennen wir dieses Dorf hier aus poetischen Gründen einmal Villigst - in einer Siedlung lauter evangelische AkademikerInnen versammelt wurden. Der Grund dieses Zusammentreffens war wohl eher die ehemalige Residenz irgendeines niederen Adeligen, von der besagten Siedlung nur durch eine Straße getrennt, die sich die evangelische Kirche nach Ende des zweiten Weltkriegs aussuchte, um dort ihr Studienwerk unterzubringen. Und weil Christen bekanntlich Herdenwesen sind, und die evangelische Kirche in Deutschland nach einem kurzen Ausflug ins Schlächterhandwerk beschlossen hatte sich doch lieber auf seine Kernkompetenzen zu besinnen und wieder ein lieber, netter Schäfer zu werden, baute sie ihren Schäfchen, die in dem Studienwerk arbeiten sollten, unmittelbar in die Nähe, ein paar komfortable, süße Häuschen, in denen es sich trefflich fromm sein ließ und die sich prächtig zum Großziehen kleiner Lämmchen eigneten. Eines dieser Lämmchen war ich. Neben den Häusern gab es in dieser Siedlung auch noch eine Schaukel, einen Sandkasten, einen Kletterbaum, ein Wäldchen und vor allem viele Kinder ähnlichen Alters zum Spielen. Falls der Radius der Siedlung doch einmal zu klein wurde, gab es immer noch den dem Studienwerk angeschlossenen Park direkt an der Ruhr. All dies führte dazu, dass es, solange ich dort wohnte, von meinem ersten bis zu meinem siebten Lebensjahr, wenig Anlass gab, diesen Raum zu verlassen, denn »hier in unserer Straße, warn' wir fröhlich und entspannt; an jeder Ecke standen Menschen, deren Meinung uns gefällt«(Tocotronic). Hier war die Welt noch in Ordnung, was dazu führte, dass sich die Gedanken auf die Welt im Allgemeinen und Gott, den Besonderen, den christlichen richten konnten. Man war friedensbewegt und umweltbewusst, hängte sich Bilder von glücklichen Armen aus anderen Teilen der Welt an die Wand und glaubte sich, was die Geschlechterfrage betraf als Protestant sowieso auf der richtigen Seite (schließlich dürfen hier auch Frauen Pfarrerinnen werden). Wirklicher Kontakt mit der Welt blieb dagegen allerdings rar. Wenn ich einmal auf Menschen aus anderen sozialen Lagen als der von evangelischen AkademikerInnen, also »ideologische Stände« (Marx), deren Habitus, Borudieu folgend, mit aristokratischer Asketismus

ziemlich gut charakterisiert ist, traf, dann geschah das meistens in »unserer« Straße dem bekannten Territorium. Diese Leute lassen sich in zwei unterschiedliche Gruppen aufteilen. Zum einen Subalterne (Flüchtlinge und Häftlinge), zum anderen Nachbarskinder aus kleinbürgerlichen Verhältnissen, die es aus irgendeinem Grund in die Nähe bzw. in unsere Siedlung verschlagen hatte. Dabei haben wir Kinder die Subalternen, soweit ich mich erinnere, mit viel mehr Respekt behandelt als die Nachbarskinder. Vielleicht, weil sie einfach interessanter waren, wahrscheinlicher aber, weil sie von vornherein so sehr als Opfer gesetzt waren, so sehr das Fremde repräsentierten, dass es leicht fiel ohne seinen Stand zu verlassen auf sie einzugehen und für sie Verständnis zu entwickeln, sie hatten es, und diese Sozialarbeiterweißheit hatten wir Kinder wohl schon damals verinnerlicht, halt schwer gehabt in ihrem Leben. Diesen Bonus hatten die Nachbarskinder nicht, weshalb wir sie instinktsicher verarscht und ausgenutzt haben.

Etwa mit Beginn meiner Schulzeit setzte eine Phase der Deterritorialisierung ein. Nicht nur vermehrte sich der Kontakt mit Kindern aus anderen Lagen, dadurch das ich die Schule besuchte, sondern außerdem zog meine Familie aus little Jerusalem - wie die anderen Dorfbewohner die beschriebene Siedlung nannten, was ich zu dieser Zeit erfuhr - in einen anderen Teil dieses Dorfes. Das Grenzeneinreißen war also nicht besonders radikal, zumal ich die Grenzen der Siedlung weiterhin mit mir rumtrug und wohl bis heute mit mir rumtrage (»Was diese Grenzen anbelangt, so ist bekannt, ja anerkannt, dass sie meistens fließend sind« (Tocotronic)). Wie sonst ist es zu erklären, dass ich, als ich dann später Gymnasiast war, ein nicht unerheblicher Teil meines Freundeskreises aus Pastorenkindern bestand, die sich, wie ich, großartig auch mit den Kindern von ÄrztInnen und LehrerInnen, die den Freundeskreis komplettierten, verstanden. Hier in Frankfurt wohne ich im Nordend, umweit von einer Kirche und den ganzen Nordend- Alternativläden entfernt. Sonderlich weit bin ich also nicht gekommen, denn seine gated communities findet man überall, manchmal sind sie sichtbar und manchmal unsichtbar und gerade die unsichtbaren sind schwer zu verlassen, denn wie kann man schon ein unsichtbares Tor finden?

Andreas Folkers

DAS IST MIR!

Klasse und Sprache, wie hängen sie zusammen? Spricht eine bestimmte Klasse eine bestimmte Sprache, wer spricht ›richtig‹ und wer darf sagen, was falsch und richtig ist? Und an welchen Punkten in unseren Alltagen erleben wir das eine durch das andere? Definieren wir Klasse grob gesprochen als eine Form gesellschaftlicher Hierarchie, drückt sich eine solche auf jeden Fall in Sprachen und im Sprechen aus. Gleichzeitig ist ja aber mit Klasse eine ökonomisch determinierte Gruppe gemeint und hier wird es schon schwieriger. Dennoch lassen sich auch klassenförmige Hierarchien zwischen verschiedenen Sprachvarianten (Dialekte, Soziolekte, Nationalsprachen etc.) erkennen.

Dass Hierarchien über Sprechen verhandelt werden zeigt sich anhand der vielgestaltigen, zuweilen auch unterhaltsamen und allseits legitimierten Diskriminierung von bestimmten Sprechweisen. Im Alltag, in den Institutionen, im Freundeskreis. Im Fernsehen reden die lustigen Dicken Bayrisch, die Dummen vielleicht Sächsisch und die Bösen haben wahrscheinlich einen osteuropäischen Akzent. Englisch ist irgendwie voll cool, Türkisch eine hässliche Sprache und Französisch total schön. Liegt natürlich einfach an der ästhetischen Wahrnehmung, dass du das eine hässlich und das andere schön findest, wegen dem Klang und dem Rhythmus und so was. Komischerweise allerdings finden Leute Üs im Türkischen hässlich, im Französisch niedlich. Diphthonge im Sächsischen sind Anlass großer Belustigung, im Britischen Englisch gelten sie als elegant und manchmal auch sexy.

Legitimiert wird diese Wahrnehmung oft über das Argument, Standardsprachen seien auf Grund ihrer grammatischen Form ›richtiger‹ oder auch komplexer als beispielsweise Dialekte. Dabei weist jede lebendige, gesprochene Sprache – abgesehen von Pidginsprachen – die gleichen syntaktischen, phonologischen, etc. Komplexitätsmerkmale auf. Dass Standardsprachen auf der Ebene des Vokabulars eine größere Bandbreite haben, ist offensichtlich Ergebnis der Funktionszuweisungen bestimmter Sprechweisen innerhalb gesellschaftlicher Machtverhältnisse. Gleichzeitig haben aber alle Sprechvarietäten, egal ob Standard oder Substandard, die Möglichkeit, je nach Bedarf der Sprechenden, den Varietäten neue Funktionen und damit andere Wortfelder zu erschließen. Die Wahrnehmung, dass bestimmte grammatikalische Formen als besonders komplex betrachtet werden, sagt nichts darüber aus, inwieweit Menschen, die nicht den Standard sprechen, in der Lage sind, komplexe Inhalte zu kommunizieren. Während z.B. in der englischen Standardsprache Satzkonstruktionen mit ›to do‹, wie etwa »Do you go shopping today?«, korrekt sind, ist das hessische Pendant »Tust du heute einkaufen gehen?« innerhalb des deutschen Sprachraums inkorrekt. Man könnte jetzt einfach auf die Konventionen verweisen, deren Ergebnis Sprachen überall und immer sind. Wir wollen hier einfach nur darauf verweisen, dass eben diese Konventionen nichts mit Komplexität zu tun haben und die Wahrnehmung, dass es Komplexitätsunterschiede zwischen Sprachen und Sprachvarianten gibt, selbst schon Ergebnis gesellschaftlicher Machtstrukturen ist.

Das Argument, Kommunikation werde erheblich erleichtert oder gar erst ermöglicht durch die Durchsetzung einer allen gemeinsamen Sprache ist natürlich wahr. Das Durchsetzen von Konventionen auf anderen sozialen Ebenen ist aber immer erleichternd für Gesellschaftssysteme und kann daher wohl kaum als Argument geltend gemacht werden. So muss man sich Gedanken darüber machen, *welche* Sprachen oder Dialekte als allgemeines und neutrales Kommunikationsvehikel benutzt werden können (dürfen?), und welche nicht. Auch hier hat das nichts mit der vermeintlichen Komplexität oder Einfachheit bestimmter ... »

Sprachen zu tun, sondern mit denjenigen, die die Sprachen sprechen und wo sie in gesellschaftlichen bzw. ökonomischen Hierarchien stehen. Englisch ist nicht ›Weltsprache‹, weil Englisch »so leicht zu lernen ist« (jedenfalls für den germanischen Sprachraum). Welche Konsequenzen hat die Durchsetzung einer möglichst allen gemeinsamen Sprache für diejenigen, deren Sprache als ›falsch‹, ›unelegant‹ und zu simpel gilt? Ist Sprache wirklich nur Vehikel, um z.B. Rassismus und Sexismus auszudrücken und um Kommunikation zu ermöglichen oder stellt sie nicht, als subjektkonstituierendes Element, selbst einen Ort der Diskriminierung dar?

Wie sind nun also die Verbindungen zwischen Klasse und Sprache zu denken? Was sind die Bedingungen für die Organisation von Sprachen und sprachlichen Hierarchien? Offensichtlich sind Sprache und Klasse nicht deckungsgleich, denn es besteht kein essentieller Zusammenhang zwischen beiden. Trotzdem profitiert der Kapitalismus von der Hierarchisierung bestimmter Sprechweisen oder Sprachen, denn Ausbeutung wird gern auch mit dem Argument der fehlenden oder mangelnden Sprachkompetenz legitimiert. Sprachliche Hierarchien sind Ergebnis bestimmter Herrschaftsverhältnisse – darunter auch Klassenverhältnisse. Diese Hierarchien wiederum sind der Reproduktion von Klassenverhältnissen zuträglich, da sie helfen diese zu legitimieren. Auch wenn diese Zusammenhänge natürlich niemals absolut zu sehen sind, bestehen sie dennoch und tragen zur Reproduktion von Herrschaftsverhältnissen bei.

Britta und Sebastian

How to be a class of your own.

Die Klasse ist eine hierarchische Stufe der biologischen Systematik. Sie zerfällt in Überklasse und Unterklasse. Bei den Wirbeltieren gibt es folgende Klassen: Schädellose, Kieferlose, Knorpelfische, Knochenfische, Säugetiere, Amphibien, Reptilien und Vögel. Am besten davon gefallen mir die Reptilien, auch Kriechtiere genannt, das kommt vom Lateinischen reptilis, kriechend.

Überdies ist die Stellung von Chimären, Dinosauriern und Pterosauriern innerhalb der Wirbeltier-Klasse noch nicht endgültig geklärt. Die Chimäre als missglücktes Tier (oder als Unmöglichkeit) nimmt hierbei eine ganz besonders prekäre Stellung ein. Es macht also durchaus Sinn, sich – als Chimäre, die mensch nun mal ist - seine eigene Klasse zu eröffnen.

Martina

Tube Talk One:

2 ungefähr 14jährige Mädchen und ein um Kontakt bemühter Bildungsbürger

Mädchen 1: Ey, der Mustafa ist voll die Fut, oder?
Mädchen 2: Normal, jeden Tag ´ne Andere
Mädchen 1: Der labert disch an und liegt in Gedanken schon mit der Nächsten im Bett.
Mädchen 2: Aber isch schwör dir, der Kemal, das is sein Bruder, der is noch krasser unterwegs, so zwinker-zwinker-ladykillerstyle, weisst du, was isch meine?
Fahrgast: Na ihr Zwei, kommt ihr gerade aus der Schule?
Mädchen 2: Ja und? Was geht disch das an, Alter?
Fahrgast: Ich dachte nur, wegen euren Schulränzen …
Mädchen 1: Voll der Detektiv, dem kannste nix vormachen.
Mädchen 2: Der is entweder Lehrer oder Perverser …
Fahrgast: Ja, ich war in der Tat Lehrer. Deutsch-Lehrer, um korrekt zu sein (*räuspert sich*) - bis vor kurzem …
Mädchen 2: Isch hasse Deutsch.
Fahrgast: Was denn genau? Die Literatur oder die Sprache an sich?
Mädchen 2: Is beides scheisse, kannste dir aussuchen
Fahrgast: Und was ist mit Kleist oder Goethe?
Mädchen 1: Goethe war ein Faschist
Mädchen 2: Scheiss Nazi
Fahrgast (*wird rot im Gesicht, eine Vene pulsiert an seiner Schläfe*): Ihr wisst ja nicht, was ihr da redet. Habt ihr denn mal was von Goethe gelesen? Den Faust vielleicht?
Mädchen 1: Genauso wie Brecht, auch so`n mieses kleines Nazi-Schwein
Fahrgast (*krümmt sich auf seinem Sitz, fängt an zu zittern und brüllt schließlich durchs gesamte Abteil*): Brecht doch nicht ... Wie könnt ihr so etwas behaupten? Das war der größte Antifaschist ... und Pazifist ... und Menschenfreund. Wie könnt ihr nur so einen unreflektierten Mist daher reden?
Mädchen 2: Isch hasse Deutsch
Mädchen 1: Und Deutschlehrer ...
Fahrgast (*wimmernd*): Brecht doch nicht ...
Mädchen 1: Fick disch, Alter. (*Nimmt ihren Ranzen und geht*)
Fahrgast (*massiert seine Herzgegend*): Ausgerechnet Brecht, ausgerechnet ...
Mädchen 2: Und Tucholsky, der Nazi-Schmock ... (*nimmt ihren Ranzen und geht*)
Fahrgast (*krächzt mit ersterbender Stimme*): Soldaten sind Mörder ...

Tube Talk Two:

1 Bier trinkender und offensichtlich materiell nicht überprevilegierter Fahrgast trifft auf einen Bekannten

Fahrgast: Mensch Erwin, dich hab ich ja ewig nich gesehen. Was machst du denn hier? Wie gehts`n so?
Erwin: Muss ja und selber?

Tube Talk Three:

1 Student und 1 Studentin diskutieren im 1.-Klasse-Abteil die Tücken und Raffinessen globaler Politik

Fahrgast: Vorgestern is mir beim Gassi gehen ein Schneidezahn abgebrochen.
Erwin: Einfach so oder was?
Fahrgast: Ja, ich hab die in letzter Zeit nich so gut gepflegt, die Zähne, weißt du ...
Erwin: Beim Gassi gehen? Mit deinem Rauhaardackel oder was? Lebt der noch?
Fahrgast: Ja, aber der hat jetzt Asthma.
Erwin: Wie heißt der nochmal? Bandito?
Fahrgast: Nee, Pinochet. Is ja auch egal. Hast du jetzt eigentlich nen Job gefunden?
Erwin: Ja das glaubst du nicht; ich bin jetzt Powerseller.
Fahrgast: Wat?
Erwin: Na ja, so Verkäufer im Internet. Bei Ebay, das ist ein virtuelles Auktionshaus ...
Fahrgast: Wie? Virtuell? Gibs das oder gibs das nich? Oder zahlt der Käufer auch mit virtueller Kohle? So Cyberspacegoldnuggets? (*hustet und lacht gleichzeitig*) Was bietest du denn da alles an?
Erwin: Intelligente Meisenknödel und Fischfutter mit Aloe-Vera-Extrakten ...
Fahrgast: Intelligente Meisenknödel?
Erwin: Ja, die haben einen Sensor eingebaut und der aktiviert eine Alarmhupe, wenn sich ein Raubvogel nähert. (*Beugt sich vor*) Hast du auch gerade einen Job?
Fahrgast: Nich direkt.
Erwin: Was heißt das konkret?
Fahrgast: (*Verschwörerisch*) Ein Kumpel hat mir die Adresse von nem Arzt im Bahnhofsviertel gegeben und der zahlt dir wohl 1000 Euro für ne Niere.
Erwin: (*Entsetzt*) Spinnst du? Das ist Organhandel! (*Aufgebracht*) Die verkauft der dann für das zehnfache an so Promis wie Harald Juhnke ...
Fahrgast: Der is doch schon tot, außerdem wars bei dem die Leber. Die würd ich nie verkaufen ...
Erwin: Darum gehts nicht! Das ist eine Klassenfrage ...
Fahrgast: Schau mal, das ist doch der Horst, der gerade einsteigt.
Erwin: Scheisse, hoffentlich sieht der uns nicht. Der schnorrt einen immer an und erzählt stundenlang von seinem Raucherbein.
Fahrgast: Ich kann den auch nicht leiden, das ist ein ganz primitiver ...
Horst: Hallo, was für eine Überraschung. Kann ich mich zu euch setzen?
Erwin: Na klar.
Fahrgast: Ja sicher.
Horst: Was freu ich mich euch zu sehen. Wie gehts denn so?
Erwin und **Fahrgast**: (*Gequält*) Muß ja und selber?
Horst: Nicht gut, nicht gut. Mein Bein macht mir echt zu schaffen. Raucherbein. Das muss demnächst abgenommen werden, aber ich hab das Geld noch nicht zusammen. Bin doch aus der Krankenkasse raus ... Ihr habt nicht zufällig ein paar Cent einstecken?
Fahrgast: Nich direkt, aber es gibt da so nen Arzt im Bahnhofsviertel ...
Erwin: Von dem hab ich auch schon gehört ...

Studentin: ... und deswegen ist es obsolet, wenn progressive Linke weiterhin im Rahmen nationalstaatlicher Gebilde denken und handeln.
Student: Das heisst, England, Frankreich oder Litauen sind keine nationalstaatlichen Gebilde?
Studentin: Doch, doch, aber sie sind gleichzeitig an trans- und supranationale Herrschaftsverhältnisse gekoppelt und in diese eingebettet. Das Imperium hat kein geographisches Zentrum ... und das ist doch das Wesentliche! Wir befinden uns an einem historischen Wendepunkt.
Student: Der ultimativen Krise des Kapitalismus?
Studentin: Dem Übergang zwischen moderner Industriegesellschaft und postmoderner Informationsgesellschaft.
Student: Schön und gut, aber was willst du territorialisierten Kontrollmechanismen entgegensetzen, die jeglicher Gesellschaftsstruktur immanent sind?
Studentin: Wir müssen Nomaden werden.
Student: Das klingt jetzt aber ein wenig nach Hippie-Romatik, finde ich.
Studentin: Weil du mich falsch verstehst. Ich zeichne eine Skizze im Sinne von Deleuze und Guattari. Je mehr Bewegungsströme sich rhizomartig vernetzen und frei fluktuieren, desto weniger ist das Imperium in der Lage diese zu steuern und zu kontrollieren...
Student: Aber wenn politische und ökonomische Macht räumlich entgrenzt sind, dann sind es Kontrollgewalten und -instanzen doch wohl auch ...
Studentin: Natürlich sind sie das; es gibt kein »Ausserhalb«, aber Kontrolle meint auch nicht nur das Anwenden unmittelbarer Repression, sondern auch das Ausnutzen einer in die Matrix der Menschen eingebrannte Form freiwilliger Unterwerfung. Bewegung schafft Befreiungsbedürfnisse und Stillstand reproduziert die Paralyse der ArbeiterInnenklasse...
Kontrolleur: Guten Tag, die Fahrkarten bitte.
Student: Oh, Mist, das gibts doch nicht, ich glaube, ich habe mein Semesterticket zu Hause vergessen.
Studentin: Verflixt, ich habe meins auch zu Hause liegen lassen.
Kontrolleur: Das macht 40 Euro. Wollen sie die gleich zahlen?
Studentin: Moment mal! Wir sind beide Studenten. Wenn wir das Semesterticket nachzeigen, kostet das nur 10 Euro.
Kontrolleur: Das stimmt - allerdings gelten ihre Tickets lediglich für die 2. Klasse. Der Aufenthalt in diesem Abteil ist ihnen nicht gestattet. Das macht auch für Sie 40 Euro. Wollen Sie die gleich zahlen?
Student: Das tut uns leid, das wussten wir nicht...
Kontrolleur: Jetzt wissen Sie es.
Studentin: Können wir uns nicht einfach rübersetzen?
Kontrolleur: Selbstverständlich - aber erst kriege ich jeweils 40 Euro oder ihre Personalausweise ...
Studentin: Arschloch
Kontrolleur: Wie bitte?
Student: Äääh, nehmen sie auch EC- Karten?
Kontrolleur: Selbstverständlich.
Student: Dann zahl ich für uns beide ... - aber ich bräuchte eine Quittung.

centerflex

Klassismus in der Studierendenschaft

Mit der 16. Sozialerhebung des Deutschen Studentenwerkes in der Tasche suchte ich den hiesigen AStA auf, um dort eine Stelle einzurichten, die speziell die Interessen für studierende Arbeiter_innenkinder vertreten sollte. So etwas gab es bis dato nicht. Es heißt, wer sich nicht bewegt, spürt seine Fesseln nicht. Diese Bewegung war ein Tritt ins Wespennest.

Dass Arbeiter_innenkinder heutzutage studieren, hat in der studentischen Selbstverwaltung noch keine strukturelle Entsprechung gefunden. Die Etablierung der Allgemeinen Student_innenausschüsse war Resultat eines Klassenkampfes, den die Ende des 19. Jahrhunderts in die Universitäten strebenden Kinder von Kleinbürger_innen gegen die Großbürgertum und Adel repräsentierenden Studentencorps führten. Durch diese wollten sich die kleinbürgerlichen Student_innen nicht mehr vertreten lassen, sondern durch allgemeine Student_innenvertretungen, die parlamentarisch gewählt werden sollten.

Als in den 60er Jahren auch Arbeiter_innenkinder in die Unis gelangten, schlug sich dies nicht wie bei den Kleinbürger_innenkindern in einer neuen Repräsentationsstruktur nieder. Zwar dominierten 25 Jahre lang marxistische, gewerkschaftlich orientierte Hochschulgruppen die AStA-Arbeit, diese arbeiteten aber zentralistisch und hatten mit Selbstverwaltung nichts am Hut. Als Ende der 70er Jahre Basisgruppen und grün-alternative Hochschullisten in die ASten zogen, hatten diese zwar den Anspruch, Politik in der ersten Person zu machen, gleichwohl hatten sie einen »Abschied vom Proletariat« vollzogen.

In der organisierten Studierendenschaft fiel mir der Widerspruch auf zwischen dem hohen Maß an »affirmative action«, Minderheitenschutz und Quotenregelungen und dem vollständigen Fehlen dieser Maßnahmen für Arbeiter_innenkinder. Dies ist kein Versehen und auch nicht auf die fehlende Motivation von Arbeiter_innenkindern zurückzuführen. Werden Studierendenvertreter_innen hierauf angesprochen, wird oft auf die Sozialreferate und Sozialpolitik verwiesen, ähnlich wie in den 70er Jahren, als es darum ging, die Einrichtung von autonomen Frauenreferaten abzuwehren. Dabei sind Sozialpolitikreferent_innen ebenso wenig wie Studierendenvertreter_innen als solche vor klassistischen Einstellungen gefeit, wie folgende Beispiele zeigen werden.

April 2003, ***23. Mitgliederversammlung des fzs*** (Quasi-Dachverband der Asten). Antrag, dass Ausschüsse nicht nur wie bisher für behinderte, ausländische/migrantische und weibliche Studierende quotiert werden sollten, sondern auch für Arbeiter_innenkinder, wird ohne Diskussion und mit großer Mehrheit abgelehnt.

Mai 2003, erster ***»Bundesweiter Kongress für studentische Sozialpolitik«*** vom fzs. Es wird reformistisch über Sozialpolitik gesprochen, Klassenunterschiede werden weder explizit noch implizit benannt. Der fzs-Vorsitzende: »Studierendenvertreter_innen sind noch nicht soweit«.

Workshop zum Hochschulzugang: Sozialreferent A: »Wenn alle studieren könnten, würde ich mein Studium schmeißen.« Sozialreferentin B: »Das dreigliedrige Schulsystem ist toll, weil es den unterschiedlichen Begabungen gerecht wird.« Sozialreferent C: »Begabung entsteht in den ersten Lebensmonaten, danach kann man eh nicht mehr eingreifen.« Anwesende Arbeiter_innenkinder staunen.

September 2004, ***Sozialausschuss des fzs.*** Planung der Tagung zum Thema »Soziale Durchlässigkeit der Hochschulen«. Arbeitskreis für studierende Arbeiter_innenkinder erhält Arbeitsaufträge.

Oktober 2004, ***Sozialausschuss des fzs.*** Tagungsplanung wird eingestampft.

September 2004 bis Januar 2005, der hierüber nicht informierte ***Arbeitskreis für Arbeiter_innenkinder*** verfasst ein Papier für die Tagung und organisiert eine Referentin.

6. Dezember 2004, ***Pressekonferenz der Kultusminister_innen*** räumt anlässlich der Veröffentlichung von PISA 2 ein, dass noch immer Arbeiter_innenkinder in Deutschland stärker benachteiligt sind als in jedem anderen Industriestaat. fzs-Vertreterin nimmt ihre Einladung nicht wahr, weil sie dringend IKEA-Regale einkaufen muss. Eine Delegation von studierenden Arbeiter_innenkindern aus NRW fährt frustiert nach Hause.

Januar und Mai 2005, Anfragen des ***Arbeitskreises für Arbeiter_innenkinder*** nach der Tagungsplanung bleiben unbeantwortet. Referentin wird vertröstet.

Frühjahr 2005, auf Plakaten des ***»Aktionsbündnisses gegen Studiengebühren«*** ist die Rede von »Studierenden aus sozial schwachen Familien«. Eine Anfrage, ob das ABS genauso paternalisierende Formulierungen wie »Studierende des schwachen Geschlechts« plakatieren würden, blieb unbeantwortet.

Juli 2005, ***Sozialausschuss des fzs***, Grillabend. Sozialreferentin A, Informatikertochter: »Die Leute wollen nur nicht arbeiten, die sind sich zu fein dafür!« Sozialreferentin B, Ärzt_innentochter: »Meine Mutter hat lange nach einer Sekretärin gesucht und keine gefunden. So geht das mit diesem Land nie bergauf!« Anwesende Arbeiter_innenkinder staunen.

Arbeitssitzung des fzs-Sozialausschusses: es wird mitgeteilt, dass die Tagungsplanung eingestampft worden sei, nun aber eine neue Planung zum Thema »Durchlässigkeit« bereits sehr weit fortgeschritten sei.

Soviel zum fzs und ABS. Als wir vor Ort das Arbeiter_innenkinderreferat im Münsteraner AStA einrichteten, wurde dieses überwiegend von Akademiker_innenkindern angegriffen. Diese dominieren die Hochschullisten, das Studierendenparlament, den AStA, die Referate, Fachschaften und Gremien durch ihren Habitus und ihre erdrückende Mehrheit.

So durften wir es nicht beim Namen nennen, »Arbeiterkinderreferat« oder »Klassenreferat« wurden nicht zur Abstimmung angenommen, – es hieß dann »Referat für finanziell und kulturell benachteiligte Studierende«. Mit der Macht der von der bürgerlichen Mehrheit gewählten bürgerlichen Hochschulgruppen wurde uns erklärt, wie wir das zu verstehen haben: nämlich so, dass jede studierende Person, die sich vorrübergehend finanziell oder kulturell benachteiligt fühle, zu der vom Referat repräsentierten Gruppe

gehöre (so als ob sich jeder mit Schnupfen ans Behindertenreferat wenden sollte).

Während also der Begriff »Klasse« in der studentischen Linken tabuisiert ist, finden wir auf Plakaten des »Aktionsbündnisses gegen Studiengebühren« Kennzeichnungen dieser Gruppe, die keine Klasse sein darf, wie »sozial schwache Familien«. Wer ist sozial schwach? Als ich seinerzeit in der münsteraner Studierendenzeitung die Forderung eines der »Wirtschaftsweisen«, dass es mehr Ungleichheit vor allem in den Bereichen Krankheit und Alter geben müsse, als »asozial« bezeichnete, forderte mich der linke AStA zu einer Entschuldigung auf. Als ich in der AStA-Zeitung schrieb, dass ich hinter der Stilisierung der »Massenuni« und überfüllten Hörsäle zum Hauptproblem der derzeitigen Bildungspolitik einen bürgerlichen Distinktionswunsch vermutete, distanzierte sich der AStA überdimensioniert in der selben Zeitung, obwohl bereits im Impressum der übliche Satz zu finden war, dass namentlich gekennzeichnete Artikel nur die Meinung des Autoren wiedergäben. Ich könnte hier endlos weiterplaudern, aber ich schließe mal mit einem Satz aus der Einleitung aus Gabriele Thelings altem und aktuellen Buch über Arbeiter_innentöchter und Hochschule mit dem Titel »Vielleicht wär' ich als Verkäuferin glücklicher geworden«:

»Ich bin wütend auf die Leute, die immer wieder von Chancengleichheit reden in einer Gesellschaft, in der es nur bürgerliche Bildung gibt, und ich bin wütend auf die Bürgerlichen, die nicht einsehen wollen, dass sie bürgerlich sind.«

Andreas Kemper

Das münsteraner Referat für Arbeiter_innenkinder hat die URL: http://web.uni-muenster.de/asta/hochschulpolitik/arbeiterkinder.php

Das Klassen-Buch

Es hat lange gedauert, das immer schon gespürte Anderssein der anderen rational fassen zu können. Ich weiß noch genau den Zeitpunkt, als es Klick machte: ich saß nach einer politischen Aktion in einer Kneipe und unterhielt mich mit einer Mitbewohnerin. Wir hatten zwei Jahre zuvor eine Landkommune gegründet, eine anarchistische politische Kommune mit allem drum und dran: gemeinsame Ökonomie, Konsens-Prinzip, Frauenräume und -quote, gemeinsames politisches Engagement, veganes Essen und selbstorganisierte Gruppentherapien. Ich erzählte ihr, dass meine Mutter beabsichtigte, ihr Haus zu verkaufen. Ein Reihenhaus in einer Textilarbeiter_innensiedlung in einer provinziellen, industriell geprägten Kleinstadt, die dafür bekannt ist, dass mit einer anachronistisch anmutenden Starrköpfigkeit die DKP ständig in den Stadtrat gewählt wird. Ich bin in diesem Haus groß geworden. Alle Nachbar_innen und auch meine Verwandtschaft hat in den Textilfabriken gearbeitet. Die meisten bei »Nino«, andere bei »Povel« und »Rawe«. Und da ich meine kleine Welt damals danach einteilte, ob jemand anständig war, d.h. evangelisch und sozialdemokratisch, oder irgendwie merkwürdig, nämlich katholisch und christdemokratisch, dachte ich auch, dass die Leute, die nicht bei »Nino« arbeiteten, komisch waren. Ich ging auf eine evangelische Grundschule, danach trotz des Notendurchschnitts von 2,6 auf die evangelische Hauptschule. Am Ende der fünften Klasse bekam ich zwei Briefe. Ein blauer Brief, der meine Eltern darauf aufmerksam machte, dass ich wiederholt keine Hausaufgaben gemacht hätte, und eine Realschulempfehlung. Ich wollte weg von der Hauptschule, ich wollte aber nicht als Spießer gelten. Von meinen Mitschüler_innen wurde akzeptiert, dass man auf höhere Schulen geht, wenn man »was auf dem Kasten« hat. Nicht akzeptiert wurde Strebsamkeit und übertriebener Fleiß.

Mein Vater war so etwas wie ein Vorarbeiter. Meister wollte er nicht werden. Vielleicht hatte er Angst vor dem damit verbundenem Schreibenmüssen – er hat genau wie meine Mutter mit 14 angefangen, in der Fabrik zu arbeiten. Hätte er nicht Kreuzworträtsel gelöst und Western-Groschenhefte gelesen, hätte ich ihn für einen Analphabeten gehalten. Aber es war nicht nur die vermeintliche Angst vorm Schreiben. Mein Vater wollte nicht »was Besseres« sein, sondern einer unter Gleichen. »Das Schlimmste sind Streikbrecher!«, sagte mein Vater, der nie viel redete, einmal mit einer Ernsthaftigkeit, die mich diesen Satz nie vergessen ließ. Als ich 16 war, starb er. Er hatte in seinem Leben nur zweimal »krankgefeiert«. Der Arzt stellte Herzversagen fest, »macht vierzig Mark«, die Nachbarin meinte vertrauensvoll zu mir: »Na dann wird das jetzt ja wohl nichts mehr mit dem Studium.«

Meine Mitbewohnerin meinte, ihr Elternhaus würde niemals verkauft werden. Es machte Klick: ich sah ihre Zimmereinrichtung in unserer Landkommune, das Bett, den Schrank, den Füllfederhalter, den ihre Mutter schon benutzt hatte, ihre Kinderbücher, die sie noch besaß, Stofftiere aus ihrer Kindheit; bei meiner Freundin war es ebenso, sie hatte kürzlich noch zwei Kisten mit Büchern und Puppen aus ihrer Kindheit vom Dachboden ihrer Eltern abgeholt und trug Schmuck von ihrer Oma; ein anderer Mitbewohner adliger Herkunft besaß eine fünfbändige Ausgabe über seine Familie – und ich besaß nichts, was meine Vergangenheit materiell repräsentierte. Spielsachen, Klamotten etc. hatten Gebrauchswert und wurden weitergegeben. Ich hatte ja selbst meine Legokiste verschenkt, ausserhalb meiner Verwandtschaft, was meine Mutter mir bis heute noch vorwirft, weil ja der Justin, mein Neffe, sie so gut hätte gebrauchen können. Ich hatte auch mit 18 meine Bücher, die keinen Gebrauchwert mehr für mich hatten, an die Stadtbücherei verschenkt. Der Stadtbücherei hatte ich viel zu verdanken. Heute erst wird mir klar, dass ich nicht besonders »begabt« war oder »etwas auf dem Kasten« hatte. Aber ich hatte einen Freund, dessen Vater Meister in der Fabrik war. Seine Eltern hatten zuhause Bücher rumstehen, seine Mutter war Hausfrau. Und seine Mutter nahm mich zusammen mit ihrem Sohn mit zur Stadtbücherei. Ich hatte nicht »etwas auf dem Kasten«, sondern etwas in der Tasche: den Stadtbüchereiausweis. Das war das Geheimnis.

. . . »

» ...

Bücher waren dann auch der erste bewusste Klassenkonflikt, den ich mit meinen Mitkommunard_innen führte. Es ging um ein Gemeinschaftsbücherregal. Hierzu muss man wissen, dass ich mich in der Kommune nicht um die Einrichtung gekümmert hatte. Es gab zu allen Kleinigkeiten von den anderen ein sehr genaues Wissen darum, wie was auszusehen habe. Mir war das piepegal. Die Dinge sind wie sie sind. Hauptsache es regnet nicht durch und es ist warm. Ob nun der Schrank in der Ecke steht oder neben der Tür, ob die Wand ockergelb oder doch lieber weiß gestrichen wird – ich wüsste nicht, nach welchen Kriterien ich so etwas entscheiden soll. Andere hingegen wissen das peinlich genau, also sollen die doch entscheiden.

Anders war das beim Bücherregal. Wir waren fast alle Studis und hatten viele Bücher und ich wollte, dass in einem Gemeinschaftsraum ein großes Bücherregal steht, wo wir alle unsere spannenden Bücher reinstellen. Von mehreren Seiten kam gleichzeitig, dass wäre ungemütlich, ein kleines Regal mit unseren Kinderbüchern wäre doch nett. Ich verstand überhaupt nicht, was denn bitte schön an einem Bücherregal ungemütlich sein soll. In Einzelgesprächen fand ich dann heraus, dass für die meisten meiner Mitbewohner_innen Bücher in ihrer Kindheit eher die Autorität der Eltern stützten, während für mich als Arbeiterkind Bücher Gehilfen in Auseinandersetzungen mit meinen Eltern waren. Aber das krasse war dann, dass meine Mitbewohner_innen diese Analyse nicht gelten lassen wollten. Der Geschmack der Wohnungseinrichtung wurde nicht klassenspezifisch hinterfragt. Sofort wurde mir eine Opferrolle unterstellt und dieses »Opferrolle!« kommt immer sehr schnell, wenn ich in linken Kreisen, in denen doch eigentlich das persönliche auch als politisches gilt, Klassismus kritisiere ...

Andreas Kemper

Buchstabenspiel

Meine ID? Allein die Tatsache, dass ich hier nach meiner Identität befragt werde, beweist ganz klar: ich bin leider kein Durchschnittserdling (zu 51.7 Prozent weiblich, zu 34 Prozent ostasiatisch, zu 95 Prozent ohne höhere Bildung), sondern was recht Privilegiertes, sonst hätte mich schon die Anfrage gar nicht erreicht. Genauer betrachtet, und kurz gesagt, bin ich wohl »an (A) male WASP« (wenn auch keineswegs US-Bürger). Ich wills gerne erklären:

Male. Die Kategorie »Männlich/Hetero« ist inzwischen unstrittig, selbst wenn es ein Fünftel Jahrhundert dauerte, bis ich unzweideutig das fühlte, was mir die Sozialisation sanft eingetrichtert hatte. Was, wenn Hirn, Herz und Schwanz jahrzehntelang immer wieder bestätigen, dass du nur ein langweiliger X-Y-1 bist? Wie da sich mit irgend einer der vielen Zwischenkategorien und Sonderfälle identifizieren ...!?

W sodann wie *Weiß*, im Sinne von nordwesteuropäischer Visage, denn Hautfarbe, Haarfarbe und Gesichtsform bezeichnen mich eben doch sofort als Durchschnitts-Neuseeländer, Durchschnitts-Norweger, -Schweden oder -Kanadier.

A wie *Anglo*, yes, denn dank globalisierter Massenmedien und -sounds, dank Hörfunk und Bildung kann ich mich recht eindeutig dieser Sprach- und Kulturrichtung zuordnen. Kulturell geprägt wurde ich anfangs anders (siehe unter S), doch nach einigen Monaten anglophoner Träume und Gedankengänge, nach paar zehntausend Seiten Anglo-Papier stellte ich vor zehn Jahren fest, dass ich eher A denn S geworden war.

S wie *Saxon* nämlich, da mir einst eine Sprache anerzogen wurde, die in meinem realsozialistischen Mutterland weite Verbreitung fand, auch wenn ich sie längst verlernen musste – nicht erst bei der fünften Fremdsprache. Allerdings prägen Spielen im T-34-Panzer und Fahren mit der Pionier-Eisenbahn intensiver als die Erziehung im Geiste der freiheitlich-demokratischen Grundordnung.

P schließlich wie *Proletarier*, weil ich objektiv ein solcher bin, auch wenn ich mich mit den Gedanken des Bartträgers aus Trier nur sehr bedingt anfreunden kann. Habe glücklicherweise nichts zu erben und keine Produktionsmittel, und meine Religion verbietet mir, mich als Teilhaber am großen Fischejagen ein wenig nach vorne zu fressen.

Womit wir am entscheidenden Punkt wären, meinem Glaubensbekenntnis, dem »*A*« vorm »*male*«. Fast 29 Jahre lang hatte ich mich mit Schulen aller Art gequält und vergnügt, doch geholfen hat es nix. Die »Religion« übertüncht fast völlig meine Ratio und positive Akkulturation, mensch kann trotzdem scheinbar »ganz normal« mit mir umgehen. Die »Religion«? ... *Atheist* bin ich, aber Atheist, der ich bin, ist doch der den Atheisten zugehörige fanatische Glaube an Materialismus und Hyperrationalität nicht der meine. *Spirituell bewegt* war ich mehrfach, durfte in Moscheen und Kirchen, in orthodoxen, liberal-jüdischen und lamaistischen Tempeln Segen sammeln, spüren, dass mich das Spirit Medium am Rande der Savanne oder der charismatische Pfingstler nicht nur aus Gründen der Forschung durchaus ansprechen. In *Glaubens*fragen stehe ich aber auf Seiten der Tänzerin Emma Goldman, halte nichts! von der Gottespest. Oder anders gesagt: meine Religion ist, mich mit den »Zeugen Bakunins« organisiert zu haben.

Wenn Euch all dieses Definieren zu lang oder zu komplex ist, kann ich meine ganze Identität in einem einzigen Buchstaben zusammenfassen, wie Ihr ihn auf der toitschen Tastatur unterm Q findet: ich bin ein kleines A im wachsenden Kreis, welches rapide um die Erde rast. Das gibt mir die nötige Kraft im scheinbar naiven Kampf gegen die gigantische Windmühle - für das Paradies im Hier und Jetzt.

ürgen Sch.

Über den allmählichen Verlust einer gehobenen Klassenzugehörigkeit im unaufhaltsamen Prozess des Erwachsenenwerdens

Ich bin an zwei Arbeitsstellen, hab zwei Jobs halt. Ist ja klar. Nix ungewöhnliches im Postirgendwas undsoweiter. An manchen Tagen renne ich zwischen Tischen umher und pack den Leuten Cafétassen vor ihre Zeitungsgesichter. Das kann sich gar niemand vorstellen, wie früh die Leute aufstehen, um sich mit Kuchenstückchen bedienen zu lassen. Dann sitzen die da rum und wollen sich wohl fühlen, den einen ist es zu laut, die anderen wollen mehr Zucker. Und ich renne immer so rum, da geht die Zeit auch schneller vorbei. Dabei helfen mir so Restbestände von weiblicher Sozialisation, dass ich dabei noch nett aussehe. Am liebsten würde ich denen allen mal in den Arsch treten. Aber darum geht´s eigentlich gar nicht. Mein anderer Job ist nämlich Hausaufgabenhilfe. Das ist eigentlich eine Fortsetzung vom staatlichen Schulzwang mit privatwirtschaftlichen Mitteln oder so. Ich setze mich mit den Kindern an ihre Rechenkästchen, halte ihre Händchen und schau ihnen über die Schulter. Ist natürlich der totale Schwachsinn, was die da lernen müssen. Aber ich sag denen, dass sie das machen müssen und dass das gut für sie ist, weil ohne Schulabschluss ist es ja noch schlimmer hier. Die klassische Integrationsnummer halt. Falle Sozialarbeit. Aber das wollte ich nicht erzählen. Ist eher so als Verteidigung gemeint. Jedenfalls war ich einmal mit den Kids in der Stadt. Als wir zurückgefahren sind war die S-Bahn krass voll. Alle mussten stehen und nebendran hinter ´ner Glastür war ein komplett leeres Abteil, das war die 1. Klasse. Also sind die Kinder, die sind ja nicht dumm (im Gegensatz zu uns) da rein gegangen. Und ich sag zu denen ihr könnt da nicht rein, das ist die 1. Klasse, da braucht ihr ein 1. Klasse Ticket. Die Kinder gehen wieder raus. Nur eins bleibt sitzen, so ein ganz kleines Kind, vielleicht 7. Sitzt ganz alleine in dem riesigen leeren Abteil. Ich gehe zu dem Kind hin und sage (warum sag´ ich so `nen Scheiß?), du kannst da nicht sitzen, sag ich, das ist hier nur für die 1. Klasse. Und da schaut es mich an, so trotzig, aber auch verzweifelt, voll für die Gerechtigkeit kämpfend, fast schon am Weinen und sagt: Aber ich bin doch in der ersten Klasse!

Tanbi

Die hinterher geschmissene Klasse ...

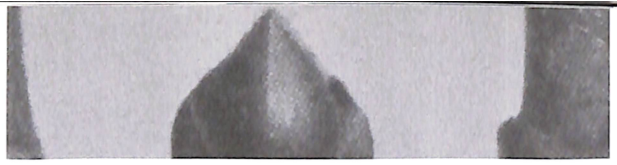
Da ich in der Arbeiter- und Bauernrepublik aufwuchs, erfuhr ich spätestens in der Polytechnischen Oberschule, dass es nicht nur Schulklassen gab. Jetzt fand ich nicht nur die aus der Klasse 1a doof, sondern natürlich auch die Klasse der Kapitalisten. Von denen kannte ich eh keinen und wer früher Kinder in englischen Fabriken schuften ließ, konnte nur böse sein. Analog zum Emblem auf dem Fähnchen, lernte ich weiter, dass es trotzdem Unterschiede in unserer glorreichen Diktatur der Arbeiterklasse gab. Von wegen Hammer, Ährenkranz und Zirkel – meine Eltern waren Zirkel, trotz all der Hämmer in meiner Familie war ich damit nur Freundin der Arbeiterklasse. Und was für eine. Spürbar waren diese Unterschiede nicht unbedingt. Alle aus meiner Schule wuchsen in demselben Plattenviertel auf, unsere Eltern hatten ähnlich viel Kohle, alle mussten für Bananen anstehen ... Na gut, ein paar bekamen Westpakete, bei uns standen mehr Bücher und die Eltern, die im KKW arbeiteten, hatten eher einen Lada oder Skoda. Alles in allem waren dann doch fast alle irgendwie, irgendwo ein bisschen Arbeiterklasse. Später konnte ich zwar alle alten klassenkämpferischen Lieder im Schlaf mitsingen, wusste was und wer ein Klassenfeind ist und hatte das Schulfach »Produktives Arbeiten«, Klasse war jedoch wieder eher als Schulclique wichtig.

89/90 wurde ja so einiges anders, das mit den Klassen irgendwie auch. Ich fand mich auf einmal auf dem Gymnasium wieder, während andere auf unserer alten Schule blieben, die sich jetzt kombinierte Haupt-/Realschule nannte, selbst das KKW hieß jetzt AKW. Meine Eltern hatten als Akademikerinnen auf einmal mehr Geld als einige Nachbarn und ganz andere waren arbeitslos. Auf einmal gab es materiell eine Menge Unterschiede, welcher Arbeit welche Klasse zugeordnet war, spielte eine Rolle und akademische Titel auch. Drauf geschissen, was hatte das mit mir zu tun, ich war immer noch für eine klassenlose Gesellschaft – brauche keine class identity, weg damit. Dass das nicht so einfach ist, wurde klar als ich mich in den USA als billigste Arbeitskraft auf dem Kinderbetreungsmarkt verdingte. Die lateinamerikanischen Nannies in meinem Viertel bekamen zwar mehr Kohle, mehr Anerkennung bekam aufgrund von Weißsein und Bildungskapital jedoch ich. Das Durcheinander fing aber erst so richtig an, als ich anfing im Westen der Republik zu studieren. Es gab Bildungsdünkel, Uni-Bluff, freiwillige Marx-Lesekreise, Pernod-philosophierende Abende und humanistische Ideale. Und irgendwo auch Arbeiterkinder, aber die habe ich an der Uni seltener getroffen. Klar, ich wuchs praktisch im Studentenwohnheim und an der Uni auf, dass sich da auf einmal auch Vorteile zeigten, ist nicht abzustreiten. Dennoch wurde mir auf einmal noch eine Menge anderes Zeug angehängt: reicher Vati (zu der Zeit gerade arbeitslos), Französisch-Kenntnisse (eher Russisch), Grundausbildung in feinen Künsten (keine Ahnung), Keramikzähne (bis auf einen angesparten neuen definitiv Amalgam-Straße), humanistisches Gedöns (hab bis heute nicht verstanden, was ich dafür alles können muss) ...

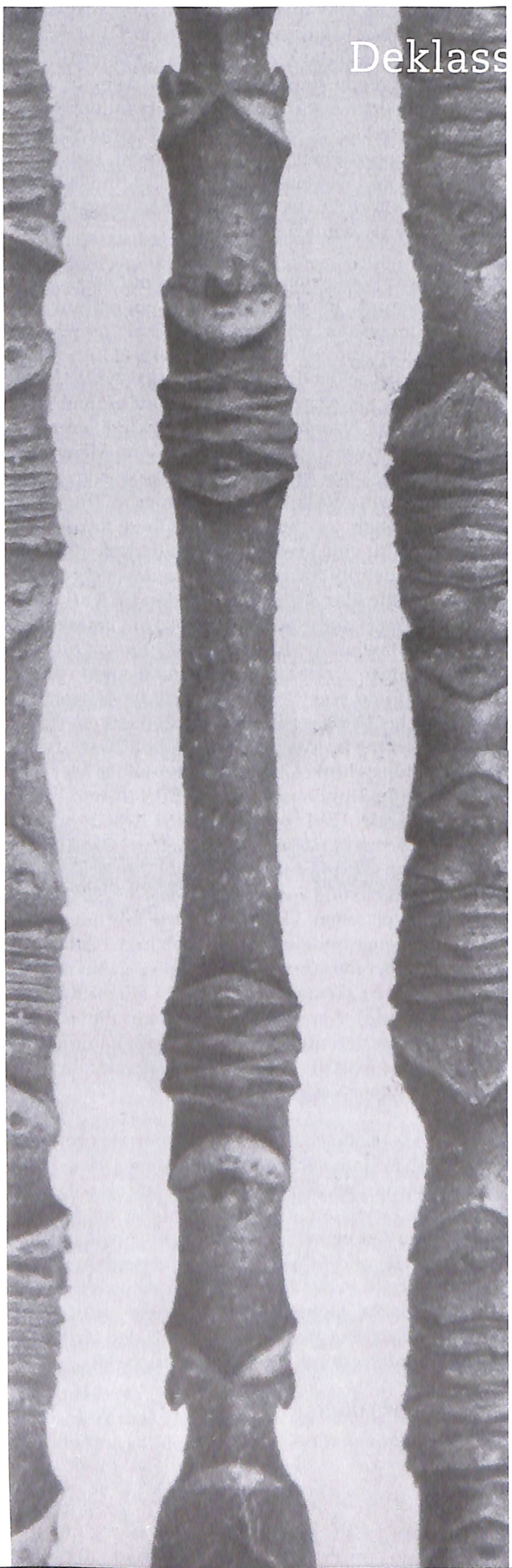
Hey, wie klassenbewusst bist du Akademikergöre nun eigentlich? Könnte natürlich locker sagen, diese Frage geht an mir vorbei. Kriege dabei allerdings sofort ein schlechtes Gewissen. Bei halber Stelle im Wissenschaftszirkus ist mein Gehalt fast so hoch wie das von meinem voll- und fabrikflexibel arbeitendem Onkel, der immer noch in der Arbeiterklasse schweißt und für die gute Sache Gewerkschaftsbeiträge zahlt, auch wenn sein Betrieb schon vor Jahren aus den tariflichen Gewerkschaftsverbindungen ausgestiegen ist.

... und sie klebt doch.

ka



Die Wiederkehr der »Klasse«



Deklassierung und Migration

Obschon festzustellen ist, dass sich in allen westlichen Industrieländern der Trend zu einer immer egalitäreren Einkommensverteilung seit den achtziger Jahren auffallend umgekehrt hat, empfinden immer noch viele das Sprechen über Klassenunterschiede als »unappetitlich« oder schlicht und ergreifend obsolet (vgl. kritisch hierzu Skeggs 2004). Lange Zeit kamen aus vielfältigen Gründen im politischen Diskurs der Bundesrepublik Begriffe wie »Unterschicht« gar nicht vor. Vielmehr schienen sie, im Kontext eines erstarkenden Neoliberalismus, aus der politischen Theorie des Westens verbannt worden zu sein[1]. Geradezu anrüchig erschien es nach dem Fall der Berliner Mauer, dem »Niedergang« des »real existierenden Sozialismus«, dem »Sieg« des Kapitalismus und die Wiedervereinigung Deutschlands über die soziale Spaltung der Gesellschaft zu sprechen. Gesellschaftskritik schien so gar nicht im Trend zu liegen, und das Denken eines »Anders-als« wurde kurzerhand als totalitäre Phantasterei abgetan, weswegen auch Utopiediskurse aus den kritischen Arbeiten exkommuniziert wurden. Es schien geradezu so, als wären sich alle bei aller Uneinigkeit einig darüber, dass jeder im Westen lebende Mensch dieselben Möglichkeiten habe und soziale Mobilität eine Sache des Willens und der Leistungsfähigkeit sei. Strukturen sozialer Ungleichheit wurden nun vornehmlich als »Kulturdifferenzen« analysiert, schien sich doch die Welt der Symbole als attraktiver und das Analysieren derselben als lustvoller als das Nachdenken über die unerquicklichen materiellen Realitäten zu erweisen. »In der Hoch-Zeit der Individualisierungsthese« waren plötzlich »die Klassen und Klassengesellschaft verschwunden und ersetzt durch Lebensstile, Lebenslagen und Milieus. Und statt soziale Ungleichheit auch als Ungerechtigkeit zu kritisieren, kam in der Ungleichheitsforschung … Freude über die bunte Vielfalt in der Gesellschaft auf« (Frerichs/Steinrücke 1997: 13). Interessanterweise schien es einfacher über die Armut in der »Dritten Welt« zu philosophieren, als über Klassenunterschiede und Deklassierungen oder gar die eigene Beteiligtheit an sozialer Ungleichheit nachzudenken. 1993 schreibt etwa Ilona Bubeck, dass »[w]eder die deutsche Frauenforschung noch die feministischen Theoretikerinnen … die Klassenfrage zum Gegenstand ihres politischen Diskurses [machen]« und stellt fest, dass zwar durchweg von der »Verarmung der Frauen« gesprochen wird »ohne [jedoch] danach zu fragen, ob Frauen Angehörige der herrschenden und besitzenden Klasse, der bürgerlichen Mittelschicht oder der lohnabhängigen und marginalisierten Schicht sind« (Bubeck 1993: 33). Konsequenz einer solchen »Verleugnung«, so Bubeck, war die Etablierung einer »feministischen Politik,

die ausschließlich den Interessen weißer, bürgerlicher Frauen dient« (ebd.: 35). Was hier für eine feministische Praxis und Programmatik beschrieben wird, kann ohne weiteres auch auf andere soziale Bewegungen und kritische Theoriebildung im allgemeinen übertragen werden. So analysiert Beverly Skeggs (2004) sehr richtig, dass die westlichen Sozialwissenschaften seit den 90er Jahren die so genannte »Lebenswelt« der akademischen Elite fast unbemerkt zum Mittelpunkt ihrer theoretischen Debatten und Konzeptbildungen gemacht hat. Skeggs legt dar, inwieweit etwa die Debatten um »Mobilität« im Grunde nur das bürgerliche Subjekt betrachtet, jedoch umfassende Aussagen formuliert.

»The arguments for mobility [...] suggest that the ›new‹ theory has become orientive and regulative: it describes what exists for a privileged few and then suggests this is a perspective that applies for many others« (Skeggs 2004: 48).

Das ganze Gerede von erhöhter Mobilität und einem gelebten Nomadentum erscheint ihr nichts weiter als »grausamer Nonsense«, denn Mobilität ist selbstverständlich eine Ressource, zu der nicht alle Zugang haben (ebd.: 49). Durch den fortschreitenden Abbau sozialer Sicherungssysteme geraten immer Menschen in die Situation, sich innerhalb der Metropolen kaum bewegen zu können, weil sie sich die ständig steigenden Fahrkosten innerhalb des öffentlichen Nahverkehrs nicht leisten können, während Mobilität zu einem Merkmal von Leistung und Modernität geraten ist. Einige wenige können Mobilität als Freiheitsgewinn feiern. Für diejenigen indessen, die von Mobilität ausgeschlossen bleiben, bedeutet dieses »Jubilieren« eine auch symbolische soziale Exklusion.

Ende der 90er Jahre beginnt sich, auch vermittels der Globalisierungsdiskurse und Antiglobalisierungsdebatten, ein Interesse an sozialer Gerechtigkeit in Politik und Wissenschaft zu regen, das auch »Klassenanalysen« in ihre Auseinandersetzung integriert. Das Sprechen über »Klassen«, »Armut« und »soziale Ausgrenzung« scheint wieder »hoffähig« zu sein. Und so tauchen auch marxistische Theorien wieder vermehrt in wissenschaftlichen Veröffentlichungen auf. Der neoliberalen Illusion einer klassenlosen und gerechten Gesellschaft wird die Wirklichkeit einer zutiefst durchfurchten und zerklüfteten Welt entgegengehalten. Die Journalistin Barbara Ehrenreich (2003) spricht beispielshalber von den *working poor*, die trotz harter Arbeit am Rande des Existenzminimums leben und Forschungen im Bereich der Migration zeigen auf, wie die Verquickung einer nichtdeutschen Herkunft mit der Zugehörigkeit zur Unterschicht soziale Mobilität deutlich erschwert und manches Mal unmöglich macht. Dabei ist das Verschwinden der Analysekategorie »Klasse« in der Migrationsforschung ein besonderes kurioses wie folgenreiches Phänomen. Hier sind es vor allem die Kategorien »Kultur«, »Ethnizität« und/oder »*Race*«, die als zentrale Erklärungsdimensionen herangezogen werden, um soziale Ausgrenzungen im Zusammenhang mit Migrationsprozessen zu untersuchen. Analysen, die soziale Herkunft zur Erklärung mit einbeziehen, sind dagegen eher selten. Konsequenz davon ist eine Vorstellung von Migrant_innen als *homogen* diskriminierte soziale Gruppe, die viktimisiert wird, ohne dass ihren durchaus vorhandenen Ressourcen Beachtung geschenkt wird. Armut und soziale Ausgrenzung sind freilich ein komplexes Phänomen und bedeuten nicht nur, über (zu) geringe finanzielle Mittel zu verfügen, sondern bedeuten auch strukturelle Ausgrenzung aus zentralen gesellschaftlichen Bereichen auf unterschiedlichen Ebenen. So haben Migrant_innen nachgewiesener Maßen einen schlechten Zugang zum Arbeitsmarkt, zu Bildung und zum Wohnungsmarkt; sie weisen eine prekärere Gesundheitsversorgung als die Mehrheitsbevölkerung auf und sind aus der kulturellen Partizipation zum größten Teil exkludiert. Allerdings gilt dies zum Teil insbesondere und zum Teil lediglich für migrantische Arbeiter_innen und in viel geringerem Maße oder gar nicht für solche, die (bereits) der Mittel– und Oberschicht angehören. So werden auch qualifizierte Migrant_innen systematisch symbolisch deklassiert. »Dienstmädchen« sind im Zuge dessen zu einem exquisiten wissenschaftlichen »Hit« geraten. Dass viele dieser Dienstleistenden (hoch-)qualifiziert sind und sich eine Migration nach Westeuropa nur haben leisten können, weil sie über soziales, symbolisches und kulturelles Kapital verfügten, wird dagegen oft nur am Rande erwähnt. Die Beziehung des Ortes der Herkunft zum Ort der Ankunft deklassiert qualifizierte Frauen symbolisch zu »Dienstmädchen« und schmiedet sie gewissermaßen in die »formlose Masse« eines »wehrlosen« Subproletariats, das heute insbesondere von undokumentierten Migrant_innen gestellt wird. Auf der anderen Seite kann es kaum verblüffen, dass Migrant_innen der zweiten und dritten Generation, die über akademische Abschlüsse und / oder wohldotierte berufliche Positionen verfügen, nicht selten aus Familien mit einem hohem Bildungskapital stammen. Obschon nicht erst seit der PISA-Studie bekannt ist, dass insbesondere über Bildungskapital und materiellen Besitz zu verfügen weiterhin die Grundlage real bestehender sozialer Ungleichheiten ist. Selbst wenn freilich *alle* Migrant_innen unterschiedlichen strukturellen Diskriminierungen und verschiedenen Formen des Alltagsrassismus ausgesetzt sind, so ist es doch zugleich evident, dass diejenigen, die mit ökonomischem und kulturellem Kapital ausgestattet sind, wesentlich bessere Chancen haben, auf dem immer härter umkämpften Arbeits- und Bildungsmarkt zu konkurrieren. Die »Klassenzugehörigkeit« spielt bei der Eröffnung von Möglichkeiten im Zusammenspiel mit anderen sozialstrukturierenden Kategorien wie etwa »Geschlecht«, »Hautfarbe« und »körperliche Verfasstheit« *nach wie vor* eine entscheidende Rolle. Sind die Eltern Akademiker_innen, so ist die Wahrscheinlichkeit, dass die Kinder auch hohe Qualifikationen erreichen, auch dann relativ hoch, wenn sie nicht-deutscher Herkunft sind.

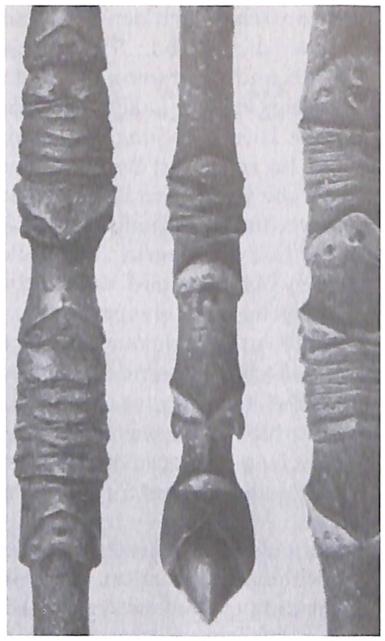
Doch die meisten Migrant_innen in Deutschland sind aus sozio–historischen Gründen Arbeiter_innen mit durchschnittlich eher geringem Bildungskapital. Bei der Anwerbung der so genannten »Gastarbeiter_innen« waren diejenigen gefragt, die *körperlich* »tüchtig« waren. Die Auswahl fiel entsprechend auf junge, »körperlich fitte« Frauen und Männer mit zumeist geringer Schulbildung aus den sozial ausgegrenzten Peripherien der

jeweiligen Herkunftsländer: Galizier_innen aus Spanien, Kurd_innen und Anatolier_innen aus der Türkei, Süditaliener_innen und Sard_innen aus Italien etc. Menschen aus den ärmsten Regionen Europas waren die ersten, die seit den 1950er Jahren in die Bundesrepublik kamen, um nicht nur der Armut, sondern auch den sozialen Ausgrenzungen in ihren Herkunftsländern zu entfliehen. Die Pauperisierung in den Herkunftsländern war gewissermaßen ein guter Ausgangspunkt für die weitere Ausbeutung in der sich im Aufbau befindenden Industrienation Bundesrepublik Deutschland. Anders gewendet: die »Unterschicht«, die in der Bundesrepublik benötigt wurde, wurde in den autoritären Regimes der Herkunftsländer produziert. Einwanderungspolitik und Auswanderungspolitik zeigen sich vielfach ineinander verzahnt. Und die Migration stabilisierte schließlich ökonomisch und über bilaterale Verträge auch politisch bestehende faschistische Regierungen wie etwa das spanische Francoregime, das so unbekümmert bis zum Tode des Diktators 1975 fortbestehen konnte. Insbesondere die Devisen der Migrant_innen und des boomenden Tourismus ermöglichten das stabile Paradox einer offenen und doch abgeschotteten Gesellschaft, in der die Verfolgung Andersdenkender durch die Staatsmacht Normalität war.

Ethnische Unterschichtungsprozesse als »Modernisierungsgrundlage«

Während Länder wie Spanien an ihren angeblichen »Traditionen« festhielten – zu denen die streng katholisch-patriarchale Ordnung gehörte, die Frauen an das Haus band und Abtreibungen und Scheidung als kriminelle Akte beschrieb und sanktionierte – beschreibt die Bundesrepublik sich als weltoffen und modern. Dass hier ein interessanter Zusammenhang besteht, wird viel zu häufig vernachlässigt.

Als es nach dem Zweiten Weltkrieg zu den ersten Anwerbeverträgen kam, waren es Arbeiter_innen, die angefragt wurden und aus den pauperisierten Peripherien Europas kamen, um das »deutsche Wirtschaftswunder« zu ermöglichen. Die Bedingungen, unter denen diese Menschen in den ersten Jahren leben und arbeiten mussten, ist zwar hinlänglich bekannt, wird im öffentlichen Diskurs jedoch gerne unterschlagen. Die Unterbringung in so genannten »Lagern« war etwa »normal«. Bereits in den Anwerbegesprächen, bevor also die ersten »Gastarbeiter_innen« in die Bundesrepublik einreisten, machten deutsche Regierungsvertreter deutlich, dass die Arbeitnehmer_innen mit einer Unterbringung in »Baracken« zu rechnen hatten (von Oswald/Schmidt 1999: 185). Eine gemeinsame Unterbringung von deutschen Arbeiter_innen und »Gastarbeiter_innen« war dagegen freilich nicht erwünscht (ebd.: 189). Die Unterbringung in diesen ethnisch segregierten »Massenunterkünften« ermöglichte die Kontrolle der migrantischen Arbeitskräfte weit über den Arbeitzusammenhang hinaus. Und »[w]as aus deutscher Sicht gern mit ›fehlendem Integrationswillen‹ oder auch mit mangelnder Intelligenz ... erklärt wurde, begründeten viele Arbeitsmigranten selbst mit ihrem Arbeitsalltag: Nach acht Stunden Akkordarbeit, Überstunden oder Wochenendarbeit, musste eingekauft, gekocht, gewaschen und gebügelt werden. Da blieb bei manchen kaum Raum, die eigene eingekapselte Situation zu verändern« (ebd.: 205).



Tatsache war indes, dass eine Integration keinesfalls erwünscht war. Es galt vielmehr das Rotationsprinzip. Die Frauen und Männer sollten für kurze Zeit in Deutschland arbeiten und dann wieder in ihre so genannten Heimatländer zurückkehren – ohne Ansprüche aus der Sozialversicherung. Die große Mehrheit der migrantischen Arbeitskräfte wanderte tatsächlich ganz entsprechend der Idee des »Rotationsprinzips«, welches über restriktive Vergabe von Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis aufrecht erhalten wurde, wieder zurück in ihre Herkunftsländer. Nach dem Anwerbestopp von 1973 blieben jedoch viele – zu diesem Zeitpunkt ca. 3 Millionen – in Deutschland. Die meisten dieser Frauen und Männer führten die schmutzigsten und härtesten Arbeiten in Industrie und im Dienstleistungsgewerbe durch. Insbesondere Frauen finden sich dabei immer schon vermehrt im Niedriglohnsektor. Ganz rassistischen Vorgaben folgend wurden Migrant_innen im öffentlichen Bild v. a. mit Schmutz, sexueller Promiskuität und genereller Unzivilisiertheit assoziiert. So schreibt 1972 eine Mainzer Hauptschülerin der 8. Klasse:

»Man stellt die Gastarbeiter (Italiener) meistens in Intimitäten den Schweinen gleich. Was auch wahr ist. Wenn ich abends mal mit meiner Mutter Schaufenster gucken gehe, da ist der erste, der uns anpflaumt, ein Gastarbeiter. Weil die glauben, jede Frau, die abends auf der Straße ist, sei ein Vogel. Es gibt nur einen geringen Teil der Gastarbeiter, der eigentlich dankbar wäre, wenn man sie zivilisieren würde«.[2]

»Gastarbeiter_innen« erwiesen sich als eine interne Kolonie, über die nicht nur fast grenzenlos verfügt werden konnte, sondern die auch als Negativfolie für die tugendhafte, zivilisierte deutsche Mehrheitsbevölkerung galt. Die Kontinuitäten zu rassistisch-kolonialen Stereotypen sind dabei evident. Im 18. Jahrhundert schreibt etwa der Historiker Edward Long zu der Frage, ob es zugelassen werden sollte, ›Schwarze‹ nach England einreisen zu lassen:

»The lower class of women in England are remarkably fond of the blacks, for reasons too brutal to mention; they would connect themselves with horses and asses if the laws permitted them. By these ladies they generally have numerous brood. Thus, in the course of a few generations more, the English blood will become so contaminated with this mixture ... as even to reach the middle, and then the higher orders of people« (zit. in Lawrence 1982: 57).

Deutlicher kann die Verquickung diskriminierender Kategorisierungen nicht ausgedrückt werden. Sowohl die weißen Frauen aus der Arbeiterklasse als auch alle schwarzen Männer werden hier als triebhaft und abstoßend beschrieben. Dabei wird Sexualität zum Sinnbild für die Erhaltung oder eben Verwischung »rassischer« Differenzen. Daran hat sich bis heute beim Sprechen über migrantische Arbeitskräfte kaum etwas geändert: Während die Männer als (sexuell) bedrohlich gelten und/oder unter permanenten Terrorismusverdacht gestellt werden, werden die Frauen vor allem als unterdrückt und zurückgeblieben dargestellt, die das Gegenteil der befreiten, modernen deutschen Frau repräsentieren. Die koloniale Politik der Repräsentation ist äußerst transparent.

Jene, die sich als »Gastarbeiter_innen« nicht mehr »nützlich« erwiesen oder, wie es hieß, den »Belangen der Bundesrepublik entgegen standen«, konnten ohne weitere Begründung ausgewiesen werden bzw. die Aufenthaltserlaubnis, die zumeist nur für ein Jahr ausgestellt wurde – manchmal auch für kürzer –, wurde schlichtweg nicht verlängert. Politische Partizipation war selbstredend ebenso verboten wie eine Berufsunfähigkeit zur faktischen Ausweisung durch Nichtverlängerung der Aufenthalts- und/oder Arbeitserlaubnis führen konnte. Trotz dieser vehementen sozialen Repressionen kam es in den 1970er Jahren zu den so genannten »wilden Streiks« in großen Industrieunternehmen wie etwa Ford und Opel, die v. a. von migrantischen Arbeitnehmer_innen organisiert wurden, die z. T. mehr Erfahrung mit gewerkschaftlicher Mobilisierung hatten als die deutschen Arbeitnehmer_innen. Interessanterweise werden diese weder von den Mehrheitsdeutschen noch vom Großteil der zweiten und dritten Migrant_innengeneration erinnert. Stattdessen wird die erste migrantische Arbeiter_innengeneration auch von letzteren häufig als »Opfer« dargestellt, die sich den miserablen Bedingungen fügte und keinen Widerstand leistete. Eine Geschichte des »Gastarbeiter_innenwiderstands« ist noch zu schreiben.

Eine besondere Rolle bei der Stabilisierung des Bildes des neuen *modernen* Deutschlands spielten in der BRD die migrierten Frauen, die nur allzu gern unter die Kategorie »nachgezogene Ehefrauen« subsumiert werden, obwohl mindestens ein Drittel der angeworbenen Arbeitskräfte weiblich waren. Bereits 1973 waren 30 % der migrantischen Arbeitskräfte weiblich (Mattes 1999: 285). Besonders bezeichnend ist hier, dass die Beschäftigungsquote von Migrantinnen im selben Jahr mit 71,6 % fast doppelt so hoch ist wie die der deutschen Frauen, die im gleichen Zeitraum bei lediglich 37,7 % liegt. Genaugenommen ist die in den 1970er Jahren beginnende und bejubelte »Emanzipation« der mehrheitsdeutschen Frauen ohne die migrantische Arbeitstätigkeit gar nicht denkbar, denn der Einsatz der migrantischen Arbeitskraft bedeutet für die mehrheitsdeutschen Frauen einen bemerkenswerten Mobilitätssprung. Später wird dies als »Modernisierungsschub« vermerkt, weil nicht nur immer mehr deutsche Frauen eine Arbeit aufnehmen, sondern sich darüber hinaus vom produzierenden Gewerbe hin zum Dienstleistungsbereich bewegen, wo sie zu zwei Drittel von Migrantinnen ersetzt werden (genauer hierzu Castro Varela 2003). So schreibt Manuela Westphal pointiert: »Mit ihrem Entschluß zur Migration und Arbeitsaufnahme in der Bundesrepublik ermöglichten die Arbeitsmigrantinnen den westdeutschen Frauen die Befreiung von den ›schlechtesten‹ und ›untersten‹ Arbeitsplätzen« (Westphal 1996: 26).

Der Mitte der 1970er Jahre einsetzende Strukturwandel trifft Migrantinnen mit besonderer Härte. Unternehmen bauen nun im Zusammenhang mit Rationalisierungsmaßnahmen gezielt Arbeitsplätze ab, was in der Folge eine vermehrte Erwerbslosigkeit unter Migrant_innen, die dann schlechter einen neuen Arbeitsplatz finden, produziert. Speziell die diskriminierende Vergabe von Arbeitserlaubnissen zeichnet sich dafür verantwortlich, dass Migrantinnen Schritt für Schritt vom Arbeitsmarkt gedrängt wurden. Beispielshalber wurde eine Arbeitserlaubnis nur verlängert, wenn eine Mutter einen Kindergartenplatz nachweisen konnte. Was, wie Monika Mattes darlegt, damals recht selten der Fall war (Mattes 1999: 304).

Die Unterschichtung durch migrantische Arbeitskräfte aus den Peripherien Europas suggerierte den Mehrheitsdeutschen, für sie hätte sich das Problem einer Klassengesellschaft – und auch einer patriarchalen Gesellschaft – gelöst. Dazu kam, dass das Wohlstandsniveau während der Kohl–Ära auch für diejenigen stieg, die weniger als der Durchschnitt besaßen oder verdienten: Der sogenannte soziale »Fahrstuhleffekt«, das Anheben des allgemeinen Lebensstandards, machte dabei vergessen, dass nicht nur die Abstände wuchsen und sich langsam neue soziale Differenzierungen herausbildeten, sondern auch wer diese Verbesserung der Lebensbedingungen maßgeblich bewirkte. Während Migrant_innen aus den pauperisierten Peripherien Europas als rückständig, patriarchal und traditionsverbunden galten und gelten, haben sie – nur scheinbar paradox – tatsächlich die »Modernisierung« der westeuropäischen Gesellschaften erst ermöglicht.

Deklassierung und die Produktion von Klassen

»Analysis of class should therefore aim to capture the ambiguity produced through struggle and fuzzy boundaries, rather than to fix it in place in order to measure and know it. Class formation is dynamic [...] Class (as a concept, classification and positioning) must always be the site of continuous struggle and re-figuring precisely because it represents the interest of particular groups« (Skeggs 2004: 5).

Allgemein lässt sich feststellen, dass seit den 1980er Jahren die Zahl der Arbeitsmigrant_innen in ungeschützten Arbeitsverhältnissen kontinuierlich angestiegen ist. Migrantische Arbeitskräfte sind vor allem auf Arbeitsplätzen zu finden, die schlecht vergütet sind, und ihre

Lebenssituation ist von langen und immer wiederkehrenden Perioden der Erwerbslosigkeit gekennzeichnet, die sozial destabilisierend und beruflich dequalifizierend wirken. Die aktuellen Hartz-Reformen greifen hier in vielfacher Weise verschärfend ein. So schreibt Dorotheee Frings in ihrer juristischen Expertise zu den Auswirkungen der Arbeitsmarktreformen und des Zuwanderungsrechts für Migrant_innen:

»Die Hartz-Reformen und das neue Zuwanderungsgesetz verfolgen im Kern die übereinstimmende Zielsetzung, das verfügbare Arbeitskräftepotential passgenau an die Bedürfnisse des Arbeitsmarkts anzupassen und gleichzeitig die staatlichen Sozialausgaben zu senken« (Frings 2005: 21)

Hartz-Reformen und Zuwanderungsgesetz bestätigen mithin die der neoliberalen Gouvernementalität zugrunde liegende Ausschlusslogik und Biopolitik. Es ist nicht zufällig, dass Arbeiter_innen nicht deutscher Herkunft auf dem Arbeitsmarkt nach wie vor deutlich überproportional auf den untersten Ebenen der Beschäftigungsskala vertreten und darüber hinaus überdurchschnittlich hoch von Erwerbslosigkeit betroffen sind, während sie insgesamt eine niedrigere Beschäftigungsrate aufweisen als deutsche Arbeitskräfte. Die Erwerbslosenquote von Menschen nicht-deutscher Staatsbürgerschaft lag bereits im Jahre 2000 im Bundesgebiet West um insgesamt 110,3 Prozent höher als die Erwerbslosenquote insgesamt, während der Anteil der arbeitslosen Migrant_innen ohne abgeschlossene Berufsausbildung in 2003 bei dramatischen und skandalösen 72,5 Prozent lag. Migrantische Jugendliche finden sich dabei besonders häufig in der Hauptschule und besonders selten im Gymnasium. Und auch an den Universitäten setzt sich dieses Zahlenverhältnis fort, denn die meisten ausländischen Studierenden sind keine so genannte Bildungsinländer_innen, d. h. Menschen nichtdeutscher Herkunft, die das deutsche Schulsystem durchlaufen haben. An den Hochschulen sind besonders jene willkommen, die aus den Eliten ihrer Herkunftsländer stammen und in der Bundesrepublik weiteres Bildungskapital akkumulieren. Der Zugang für Migrant_innen aus »Gastarbeiterfamilien« erweist sich hingegen aufgrund ethnischer und klassenspezifischer Diskriminierungen als besonders schwierig, denn ohnehin finden sich unter den Studierenden in Deutschland nur sehr wenige, die in proletarischen Milieus aufgewachsen sind – ganz gleich welcher Herkunft.

Die vielzitierte ethnische Unterschichtung des Arbeitsmarktes und die Deklassierung und Dequalifizierung migrantischer Arbeitskräften gehen dabei Hand in Hand mit der sich ausweitenden Regulierung von Migration bei gleichzeitiger Deregulierung des Arbeitsmarktes. Soziale und ethnische Herkunft formieren sich im Einwanderungsland Deutschland geradezu zu einem sozialen »Schicksal«. Auch bei der Sozialhilfequote ist eine kritische Differenz zwischen Menschen deutscher und nicht-deutscher Herkunft erkennbar. So lag Ende 2002 diese für Migrant_innen bei 8,4 Prozent gegenüber 2,8 Prozent bei der deutschen Bevölkerung. Die Bundesregierung preist deswegen wohl auch in ihrer Hartz-Info-Broschüre die so genannten 1–Euro–Jobs für Menschen mit Migrationshintergrund an. Diese seien aufgrund von so genannten Vermittlungshindernissen besonders für diese Zielgruppe geeignet. Im Grunde kann die Reformierung des Arbeitsmarktes als ein Versuch gelesen werden, erwerbslose Migrant_innen aus den staatlichen Sicherungsnetzen zu lösen und damit zu flexibilisieren. Die restriktiven Migrationsregime intendieren, möglichst viele hochqualifizierte Fachkräfte aus den Peripherien des Kapitalismus[3] anzulocken und dies zu kombinieren mit einer weitgehenden ethnischen Unterschichtung durch kurzfristige Saisonarbeiten, aber auch Minijobs und 1–Euro–Jobs.

»Die Ausrichtung der Hartz–Gesetze auf eine schnelle Vermittlung von Arbeitslosen in den Niedriglohnsektor des Arbeitsmarkts statt auf eine langfristige Qualifizierung der Arbeitskräfte (Erhöhung des Humankapitals) grenzt die nachwachsende Generation mit Zuwanderungshintergrund aus der Entwicklung des ›Standort Deutschlands‹ aus und weist ihr ihren Platz im informellen Sektor zu« (Frings 2005: 21).

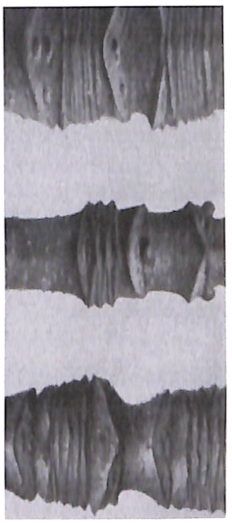
Auch undokumentierte migrantische Arbeitskräfte werden dabei in großem Ausmaße »hingenommen«, weil sie Billigproduktion sichern und auch die sozialen Löcher stopfen, die der radikale Abbau staatlicher Sicherungssysteme hinterlässt. Gleichzeitig gelten Flüchtlinge als ein Sicherheitsrisiko und werden dementsprechend im großen Maßstab abgewehrt, nur so lässt sich ein quasi-normalisierter irregulären Arbeitsmarkt etablieren. Wie groß dieser mittlerweile ist, darüber kann nur spekuliert werden. Sicher ist jedoch, dass in rund 3,5 Millionen Haushalten in Deutschland Dienstleistungen in Anspruch genommen werden, dem indes lediglich 40.000 angemeldete sozialversicherungspflichtige Arbeitsverhältnisse in diesem Bereich gegenüberstehen. Anders gewendet, undokumentierte Arbeitskräfte – zumeist aus postkolonialen Ländern stammend – stellen eine nicht unbedeutende Größe für die Ökonomie des Westens dar. Sie arbeiten für wesentlich weniger Geld, die Abgaben für die Sozialversicherungen entfallen und sie sind zudem leicht erpressbar. Staatliche Behörden wissen sehr wohl Bescheid über die irregulären Beschäftigungsverhältnisse, ihr strategisches Wegschauen ist ökonomischer und sozialer Kalkulation geschuldet.

Für migrantische Arbeitskräfte vor allem aus postkolonialen Ländern bedeutet dies, dass sie (geschlechts-)spezifischen Ausbeutungen ausgesetzt sind, die auf

kolonialen hetero–patriarchalen Strukturen aufliegen. So arbeiten undokumentierte Frauen gänzlich unabhängig von ihren Qualifikationen überwiegend als »Putzfrauen« und »Dienstmädchen« in Privathaushalten und als Prostituierte in der Sexindustrie. Es sind dies Bereiche, die durch eine besondere Ausbeutung der körperlichen Arbeitskraft gekennzeichnet sind. Hinzu kommt die erzwungene Vereinzelung, die eine Organisation vereitelt und die dort Tätigen unter eine ausnahmslose Kontrolle der Arbeitgeber_innen stellen. Heutzutage können auch weniger begüterte Familien hochqualifiziertes Dienstpersonal für wenig Geld beschäftigen. Dies eröffnet der Dominanzbevölkerung das zweifelhafte »Privileg« ein »Dienstmädchen« anzustellen, das die emanzipierten Frauen und Männer frei halten, damit sie sich ganz ihrer Karriere widmen können. Was den Männern der Dominanzgesellschaft die »Sekretärin« ist, wird der emanzipierten karrierebewussten Frau immer mehr die »Putzhilfe«, die »Kinderfrau«, die »Köchin«, die »Einkaufshilfe«, die »Pflegehilfe« etc. Privathaushalte wandeln sich nach und nach zu ethnifizierten Nischen für undokumentierte Migrant_innen aus dem Süden der Welt und dem Osten Europas. Die Frau aus Polen, die die Mutter versorgt oder den kranken Ehemann pflegt, ist lange schon Teil deutscher Alltäglichkeit. Dass dies historische imperiale Verhältnisse reproduziert, scheint nur wenige zu interessieren. Produkt dieses Prozesses ist unter anderem eine neue »Unterklasse« von Arbeiter_innen auf Zeit, die gewissermaßen in Form von Turborotationsverfahren zu einem Kommen und Gehen gezwungen werden und sich durch diese permanente Rotation in einer kontinuierlich prekären Existenzlage einrichten (müssen). Die verschärfte Ungleichheit schmiegt sich dabei an bereits strukturell vorhandene und etablierte Ungleichheitsstrukturen an. Rassismus, Sexismus und Klassismus fungieren gleichsam als exzellente Instrumente zur fortgeführten Legitimation (kolonialer) Ausbeutungsverhältnisse, die nach wie vor den symbolischen und materiellen Wohlstand der westlichen Mittel- und Oberschichten sichern. So erweist sich etwa der gleichzeitige Anspruch von Karriere und Familie für die Frauen der Dominanzkultur als immer weniger paradox – was ja immer wieder angemerkt wird – denn die minorisierten dequalifizierten und deklassierten Frauen aus den pauperisierten Süden und Osten sind zur Stelle, um die entstehenden sozialen Spannungen zu lösen, den Geschlechterkrieg zu unterlaufen. Das Geschlechterverhältnis ist in Europa eigentlich nicht viel anders als in den berüchtigten 1950er Jahren, wo Frauen lediglich die drei »Ks« (Kinder, Küche, Kirche) zugestanden wurden. Doch die mehrheitsdeutsche Frau sieht sich nicht mehr ans Haus gefesselt, sondern sie ist es, die das »traute Heim« zu einer wohlfunktionierenden Organisationseinheit modifiziert, der sie als Haushaltsmanagerin vorsteht. Wie aus Arzthelferinnen Praxismanagerinnen – auch wenn sie dasselbe tun und auch immer noch so wenig verdienen wie eh und je – wurden aus berufstätigen Hausfrauen Multitasking-Managerinnen, die in »Heim« und »Beruf« ihren »Mann stehen«.

Deklassierung und Dekolonisierung

Stuart Hall zufolge sind die wichtigsten kritischen Arbeiten solche, die aufzeigen können, wie die Verquickung zwischen »Klasse« und »Rasse« hergestellt wird und wie diese Strukturen die Beziehung zwischen den ehemaligen Kolonien und den kolonisierenden Ländern auch heute noch bestimmen. In den auf marxistische Theorien basierenden Rassismustheorien wird Kolonialismus als Wegbereiter des Kapitalismus beschrieben, der eine globale Expansion ermöglichte und dabei neue Formen der (Über–)Ausbeutung etablierte. So wurde eine kapitalistische Weltordnung unter anderem über eine Durchsetzung erzwungener Arbeitskraft – etwa unterschiedliche Formen von Sklaverei – etabliert. »Rassifizierungsprozesse« erweisen sich hierbei als notwendige Legitimationsstrategien, denn es sind letztlich rassistische Ideologien, die die Bestimmung unterschiedlicher »Kategorien von Menschen«, die »biologisch« zur Ausführung besonders harter Arbeit bestimmt wurden. Die Ideologie der »rassischen Überlegenheit« übersetzte sich so in Klassenkategorien, erscheinen die Klassenpositionen doch schließlich als quasi natürliche (Castro Varela/Dhawan 2004: 72ff.). Rassistische Hierarchien sind die ›magische Formel‹, die es dem Kapitalismus erlaubt, zu expandieren und die Produktionskosten dabei gering zu halten. Das bundesdeutsche »Gastarbeiter_innen–System« und die aktuelle europäische Flüchtlingspolitik stellt eine offensichtliche Kontinuität dieser Logik dar. Bei der Anwerbung von Menschen aus den armen Peripherien Europas werden diese nicht nur ärztlich begutachtet und antropometrisch vermessen, sondern auch bestimmten Arbeitsplätzen zugewiesen. Es ist ihre »Biologie« und »Herkunft«, die sie für besonders geeignet erscheinen lässt, die besonders harte und schmutzige Arbeit in den Berg- und Stahlwerken, an den Fließbänder der Elektroindustrie und bei den Abfuhrunternehmen zu erledigen. Es wird hier deutlich, wie deklassierte Subjekte und damit eine soziale Unterschicht immer wieder neu geschaffen werden. Die Exklusionsregime zeigen sich dabei hochflexibel, indem sie etwa auf Widerstände mit neuen Ausschlusspraxen reagieren. So zeigt sich das neue Zuwanderungsgesetz einerseits »tolerant« und »einladend« gegenüber Migrant_innen, die über ökonomisches Kapital und/oder Bildungskapital verfügen, um anderseits besonders »gnadenlos« diejenigen zu regieren, die diese Ressourcen nicht mitbringen und/oder deren »Herkunft« abgewertet werden soll. Gleichzeitig ist es immer möglich, Kapitalien abzuwerten. Deklassierungsprozesse sind notwenig, um eine genügend große Arbeitskraftmasse zur Verfügung zu stellen, die gut ausbeutbar ist. Heute sind es die undokumentierten Arbeiter_innen, die in den Metropolen



etwa mit der Masse der Obdachlosen die »neuen Subalternen« darstellen und nicht die migrantische intellektuelle Elite (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005).

Klassenbewusstsein heißt, ein geschärftes Bewusstsein für soziale Ungleichheit, in einer Gesellschaft die eklatant durch Klassendifferenzen geprägt wird, zu entwickeln. Die Skandalisierung von Sexismus und Rassismus wird deutlich schärfer, wenn nicht, wie so oft, die ökonomische Analyse nur hinten angestellt wird. Es wird dann allerdings notwendig, die Homogenisierung einer Migrant_innenpopulation zu hinterfragen, die reiche Computerspezialist_innen im Silicon Valley und undokumentierte Saisonarbeiter_innen in eins setzt. Kritische Migrationsstudien können dagegen aufzeigen, wie Klassen über Migrationsregime produziert werden und wo Kontinuitäten, aber auch Diskontinuitäten zu anderen Exklusionsregimen – wie etwa dem rassistischen und kolonialen Regime – festzustellen sind.

María do Mar Castro Varela

Anmerkungen

1: Spannenderweise zeigt sich bei einer Durchsicht der Literatur zum Thema »Klasse und Klassengesellschaft«, dass v. a. in den 70er Jahren und dann wieder ab der Jahrhundertwende eine verstärkte Produktion im deutschsprachigen Raum nachzuweisen ist.

2: Aus dem Buch »Gastarbeiter. Analysen und Berichte« von Ernst Klee (1981).

3: Das gilt im übrigen auch für Studierende aus dem Süden. Europäische Universitätsabschlüsse entwickeln sich mehr und mehr zu einem lukrativen Geschäft.

Literatur

Bubeck, Ilona (1993): »Eine neue bürgerliche Frauenbewegung?« in: Ika Hügel u.a. (Hg.): Entfernte Verbindungen. Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung. Berlin: Orlanda, S: 33 - 42.

Castro Varela, María do Mar (2003): »Zur Skandalisierung und Re-Politisierung eines bekannten Themas: ›Migrantinnen auf dem Arbeitsmarkt‹« in: dies./Dimitria Clayton (Hg.): Migration, Gender, Arbeitsmarkt. Neue Texte zu Frauen und Globalisierung. Königstein/Ts: Ulrike Helmer, S. 8 - 29.

Castro Varela, María do Mar / Dhawan, Nikita (2004): »Rassismus im Prozess der Dekolonialisierung – postkoloniale Theorie als kritische Intervention« in: AntiDiskriminierungsbüro Kön / CyberNomads (Hg.): TheBlackBook. Deutschlands Häutungen. Frankfurt am Main / London: IKO, S. 64 - 81.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2005): Postkoloniale Teorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld: transcript.

Ehrenreich, Barbara (2003): Arbeit Poor. Unterwegs in der Dienstleistungsgesellschaft. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Frerichs, Petra/Steinrücke, Margareta (1997): »Klasse und Geschlecht. Forschungskonzeption und Ergebnisse eines empirisch-theoretischen Forschungsprojekts« in: dies. (Hg.): Klasse, Geschlecht, Kultur. Dokumentation eines Workshops anläßlich des 25jährigen Bestehens des Instituts zur Erforschung sozialer Chancen ISO am 08. November 1996 in Köln.(hg. Verein zur Förderung des Instituts zur Erforschung sozialer Chancen) Köln: ISO Eigenverlag, S. 12 - 46

Frings, Dorothee (2005): Arbeitsmarkt und Zuwanderungsrecht – Auswirkungen für Migrantinnen und Migranten. Juristische Expertise. hg. von Migration und Arbeit Rhein-Main. Frankfurt am Main: Stadt Frankfurt am Main.

Gather, Claudia/Geissler, Birgit/Rerrich, Maria S. (2002): Weltmarkt Privathaushalt. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Klee, Ernst (Hg.) (1981): Gastarbeiter. Analysen und Berichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lawerence, Edward (1982): »Just Plain Common Sense: The Roots of Racism« in: Centre for Contemporary Cultural Studies (Hg.): The Empire Strikes Back. Race and Racism in the 70s Britain. London: Hutchinson, S. 47 - 94.

Mattes, Monika (1999): »Zum Verhältnis von Migration und Geschlecht. Anwerbung und Beschäftigung von ›Gastarbeiterinnen‹ in der Bundesrepublik 1960 bis 1973« in: Jan Motte / Rainer Ohliger / Anne von Oswald (Hg.): 50 Jahre Bundesrepublik – 50 Jahre Einwanderung. Nachkriegsgeschichte als Migrationsgeschichte. Frankfurt am Main: Campus, S. 285 - 209.

von Oswald, Anne/Schmidt, Barbara (1999): » ›Nach Schichtende sind sie immer in ihre Lager zurückgekehrt...‹ Leben in ›Gastarbeiter‹–Unterkünften in den sechziger und siebziger Jahren« in: Jan Motte/Rainer Ohliger/Anne von Oswald (Hg.): 50 Jahre Bundesrepublik – 50 Jahre Einwanderung. Nachkriegsgeschichte als Migrationsgeschichte. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 184 - 214.

Skeggs, Beverley (2004): Class, Self, Culture. London/New York: Routledge.

Westphal, Manuela (1996): »Arbeitsmigrantinnen im Spiegel westdeutscher Frauenbilder« in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 42, S. 17 - 28.

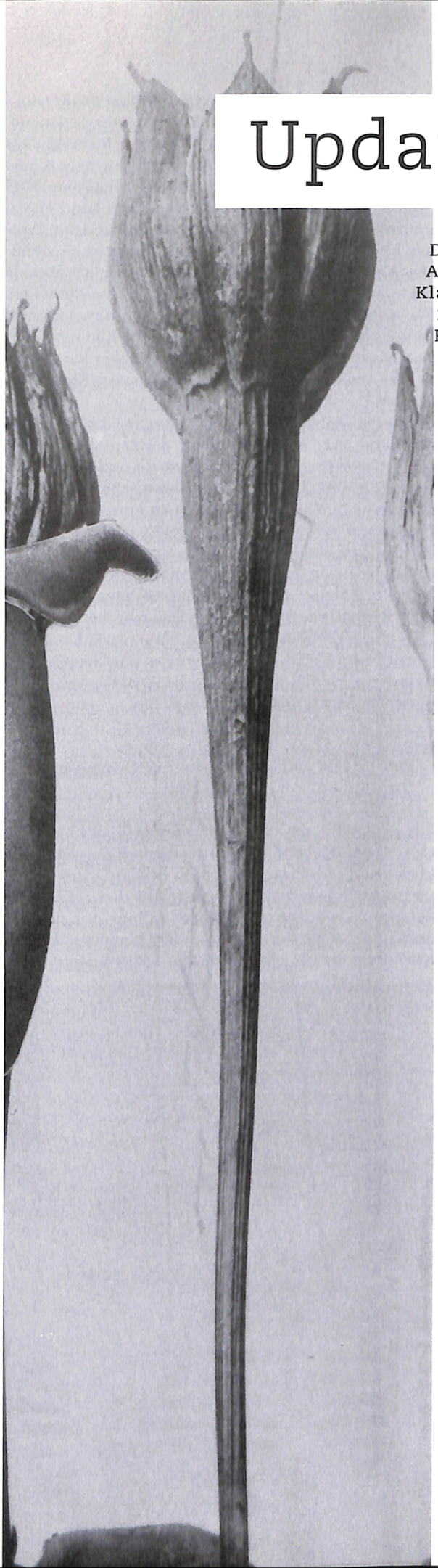
autoren buchhandlung marx & co

Grüneburgweg 76 · 60323 Frankfurt am Main
Tel 069/72 29 72 · Fax 069/71 40 38 70
autorenbuchhandlung.ffm@t-online.de

Marx an der Uni

Geisteswissenschaften
Belletristik
Sozialwissenschaften

KARL MARX
BUCHHANDLUNG GMBH
JORDANSTR. 11 · 60486 FRANKFURT/M.
TEL 069/778807 · FAX 069/7077399
KARL.MARX.BUCHHANDLUNG@T-ONLINE.DE



Update: Class War

Der folgende Text ist eine gekürzte Fassung des Aufsatzes »Klasse[n] von Gewicht? Probleme des Klassenkampfes in der Postmoderne«, der im Mai 2005 in dem Sammelband »Anarchismus in der Postmoderne« erschienen ist (Hg.: Jürgen Mümken, Verlag Edition AV, Frankfurt M.).

Der Text »Drei zu eins« und die Diskussionen um diesen Text haben das soziale Agieren einer radikalen Linken im deutschsprachigen Gebiet der 90er Jahre tief geprägt. Viehmann u. a. wandten sich gegen einen »Hauptwiderspruch« Klassenkampf, wie er in der Linken der 60er bis 80er Jahre oftmals gefrönt wurde. Dabei bezogen sie sich auf eine Debatte, die seinerzeit in den USA weit fortgeschrittener war und ihre Wurzeln im »schwarzen« Feminismus hatte und auf als »postmodern« klassierte Theorien rekurrierte. Diese Referenz war für die Linke der 90er Jahre manifestierend.

In einer Nachbemerkung aus dem Jahre 1993 schrieb Klaus Viehmann: »Die Reaktionen auf Drei zu Eins waren manchmal selektiv, so wurde es als ›antirassistisches Papier‹ aufgefasst und über dieses aktuelle Thema wurden Kapitalismus- und Patriarchatskritik verdrängt. Es wäre eine bitterböse Ironie, wenn die Überwindung des alten ›Hauptwiderspruchs‹ Klassenkampf mit der schleichenden Einführung eines neuen ›Hauptwiderspruchs‹ Rassismen bezahlt werden müsste...« (Viehmann u. a. 2004 [1993]: 34).

Diese »bitterböse Ironie« ist fast haargenau so eingetreten: Über die letzten 10 Jahre hinweg hat sich der Großteil einer linksradikalen Subgesellschaft kaum mit Klassenwidersprüchen beschäftigt – und muss es in Zeiten von Hartz und Agenda 2010 bitter büßen. Die radikale Linke harmonierte durch diesen Interessenumschwung mit den neoliberalen Ideologien, denn nicht mal von ihrer Seite schien es das Phänomen Klassengesellschaft noch zu geben.

An der Existenz der Klassen hat sich jedoch nichts geändert, wenn auch an ihrer rein quantitativen Zusammensetzung und an jenem, was häufig als »Klassenfragmentierung« beschrieben wird (vgl. Diettrich 1999): der zunehmenden Prekarisierung, die »offizielle« Aufnahme des Reproduktionsbereichs in die »ernsthafte« Inwertsetzung der Arbeitskraft (Stichwort »Dienstleistungssektor«), oder der Debatten um Shareholder-Value, um nur einige Beispiele zu nennen. Angesichts der momentanen politischen Debatten entbehrt die Verneinung einer Klassengesellschaft jeglicher Grundlage und das Thema Klasse ist gesamtgesellschaftlich wie auch subgesellschaftlich wieder vermehrt benennbar.

Neben den Angriffen von oben, die sich in Gesetzgebungen und Arbeitszeitdebatten präsentieren, gehört zu einer Zeitdiagnose der Klassengesellschaft auch das Aufzeigen einer antiklassenkämpferischen Hegemonie innerhalb des Diskurses: Die stets wiederholte Formel, es gäbe keine Klassen mehr und damit auch keinen Klassenkampf, entfaltet eine diskursive Kraft, die Wirklichkeit so strukturiert, dass ein Klassenkampf fast ausschließlich von oben geführt wird.

Wenn es die »Klassen« gibt, stellt sich als weitere Frage, woran die Klassenzugehörigkeit festzumachen ist und ob diese für die Gesellschaft manifestierend ist.

»Klasse« bei Marx und bei Bourdieu

»Alle uns bekannten Gesellschaften sind ›Klassengesellschaften‹. [...] Historisch sahen diese Klassen ganz unterschiedlich aus. [...] Entscheidend ist, *wie* Klassenherrschaft und Ausbeutung in einer Gesellschaft funktionieren«, schreibt Michael Heinrich in seiner Einführung in die »Kritik der politischen Ökonomie« (2004: 13). Im Folgenden macht Heinrich deutlich, wo die Unterschiede zwischen der kapitalistischen und anderen Klassengesellschaften zu finden sind: Zum einen sind dies die formelle Gleichstellung und rechtliche Freiheit der Lohnarbeitenden. Sie sind formell gesehen »Tauschpartner« (Heinrich 2004:14). Der zweite Unterschied liegt darin, dass Kapital im Kapitalismus zur weiteren Kapitalverwertung und nicht alleine zur Bedarfsdeckung dient.

»[D]er kapitalistischen Produktionsweise liegt [...] ein ganz bestimmtes *Klassenverhältnis* zugrunde: Es muss einerseits eine *Klasse von Eigentümern* [...] geben und auf der anderen Seite eine *Klasse von weitgehend eigentumslosen, aber rechtlich freien Arbeitern und Arbeiterinnen.*« (Heinrich 2004: 88)

Dieses Verhältnis nennt Marx auch »Kapitalverhältnis« und dieses bezieht sich auf die soziale Stellung im Produktionsprozess (vgl. Heinrich 2004: 88), nicht etwa auf ein kollektives Klassenbewusstsein. Dieses – die »Klasse für sich« – ist eher zu verstehen als eine Erfindung der Marxist_innen. Für Marx dagegen ist »Klasse« eine rein *strukturelle* Kategorie, die Ergebnis einer historischen Entwicklung ist.

Der Klassenkampf als solcher ist daher nicht unbedingt revolutionär, sondern erst einmal nur das Aufeinanderprallen unterschiedlicher Interessen von Kapitalist_innen und Arbeiter_innen. Somit sind auch reformistische Tendenzen, Verhandlungen, »Bündnisse« etc. als Bestandteil eines Klassenkampfes zu begreifen. Genauso wie Kriege im Kapitalismus nicht beendet sind, wenn Truppen zweier Staaten nicht mehr aufeinander schießen, ist der Klassenkampf nicht beendet, wenn Institutionen miteinander z. B. einen Tarifvertrag aushandeln und die Rede von einem »sozialen Frieden« die diskursive Hegemonie bestimmt.

Wenn heute in den Sozialwissenschaften aber auch innerhalb linker Debatten der Begriff der »Klasse« benutzt wird, so ist dieser oftmals angelehnt an die Studien Pierre Bourdieus. Bourdieu versuchte in seinen Schriften, die Webersche und die Marxsche Tradition der Klassenanalyse zu kombinieren. Er weist allerdings darauf hin, dass die von ihm bestimmten Klassen sich keineswegs für ein gemeinsames Ziel oder auch nur gegen eine andere Klasse mobilisieren ließen (vgl. Bourdieu 1998 [1985]: 24f.). Sie seien zwar dazu prädestiniert, Klassen im marxistischen Sinne zu sein, oder mit anderen Worten, innerhalb *einer* Bourdieuschen Klasse ist ein ähnliches Kapitalverhältnis durchaus wahrscheinlich, aber sie sind nicht automatisch politisch homogene Einheiten. Die reale Klasse, so Bourdieu, ist erst die mobilisierte Klasse, Bourdieus Untersuchungen können aber immer nur »virtuelle« Klassen im sozialen Raum entdecken, die nur das Potential hätten, »reale« Klassen zu werden.[1]

Für die »linksradikale« Subgesellschaft der 90er Jahre und heute ist es überaus relevant, noch auf den wesentlichen Unterschied zwischen Bourdieus und Marx' Klassenbegriff hinzuweisen: Die Bourdieusche Klasse lässt sich, wenn auch schwer, bewusst ändern, der oder die Linke kann sich von ihr distanzieren, kann versuchen, sich anderen Habiti anzunähern, provoziert sie und beruft sich auf sie, betrachtet sie gar als »revolutionäres Subjekt«. Fatalerweise wird hier traditionell von einer Marxschen Klassenanalyse ausgegangen, aber das Bourdieusche Modell vorausgesetzt. Um soziale Ungleichheiten in verschiedensten Feldern zu analysieren, mag Bourdieus Modell taugen, für die Analyse und Überwindung des Kapitalismus jedoch nicht.

Die Suche nach dem »Revolutionären Subjekt«

Ein großer Teil des eingangs zitierten Textes »Drei zu eins« thematisiert die Begrifflichkeiten der Arbeiterklasse und des Klassenkampfes. Intention des Textes war, eine dogmatische Fixierung auf den »Hauptwiderspruch« Klassenverhältnisse (und nicht: Kapitalismus!) zu durchbrechen und andere Unterdrückungsmechanismen als ebenso relevant zu thematisieren:

Auch heute noch ist stellenweise ein »Proletarierkult« spürbar, der kaum etwas mit emanzipatorischer Politik zu tun haben kann und dem entsprechend auch zumeist von autoritären Strömungen gefrönt wird, die sich in der Tradition eines Bewegungsmarxismus sehen, der im wesentlichen derselbe ist wie jener der sozialdemokratischen Parteien.

»Drei zu eins« hatte durchaus die intendierten positiven Effekte in den Diskussionen, die in den letzten 15 Jahren geführt wurden. Dennoch wiederholt der Text von Viehmann u. a. den Fehler des Bewegungsmarxismus, sich auf die Suche nach einem »revolutionären Subjekt« zu begeben, von dem zuvor immer geglaubt wurde, es in der Arbeiterklasse vorzufinden.

Mit Agnoli ließe sich zwar sagen, »Das revolutionäre Subjekt ist jenes, das die Revolution macht«, aber dies trifft den Kern der Fragestellung nicht, nämlich, wer denn nun die Revolution mache. M.E. gibt es drei Strategien zur Beantwortung dieser Frage:

Erstens sei das revolutionäre Subjekt jenes, das aufgrund seiner/ihrer sozialen Lage eine Revolution nötig hat (»Notwendigkeitskriterium«). Diese Sichtweise tendiert dazu, jenen die zukünftige Aufgabe der Revolution zuzuweisen, die durch die momentanen Strukturen am vehementesten unterdrückt würden. Oftmals resultiert daraus eine »klammheimliche Freude« an der Rücknahme sozialer Errungenschaften, wie z. B. aktuell in der Hartz-Gesetzgebung: Haben die von Hartz I-IV Betroffenen erst mal nichts mehr zu beißen, gehen sie schon von alleine auf die Barrikaden. Populär wurde dieses Kriterium durch die »Verelendungstheorie«, die sich auf Marx' Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie zurückführen lässt (vgl. Marx 1998a).

Zweitens sei das revolutionäre Subjekt jenes, das inhaltlich revolutionär gesonnen ist (»Bewusstseinskriterium«). Dieses Kriterium findet sich in fast allen linken Strömungen nach Marx. Marx und Engels selber kritisierten dieses schon an der SPD (vgl. Marx 1998b: 22f.), als diese im Gothaer Programm »die Arbeiterklasse« als die einzig revolutionäre gegen einen reaktionären Pulk anderer Klassen ins Feld führte. K-Gruppen aller Art, von der KPD der 20er Jahre bis zur MLPD im 21. Jahrhundert haben diese Überzeugung übernommen: Die (hier bewusst nur männlich genannte) Arbeiterklasse sei die einzige, die ein revolutionäres Bewusstsein erringen könne – natürlich nur mit Hilfe einer avantgardistischen Partei. Konsequenterweise wird dann von dieser Arbeiterklasse auch eben jenes Bewusstsein verlangt und gleichzeitig ein romantisches Bild (eine Identität) dieser Klasse gezeichnet, das es nunmehr zu verherrlichen gilt.

Und drittens sei das revolutionäre Subjekt jenes, das historisch-materialistisch die Möglichkeit zur Revolution hat (»Möglichkeitskriterium«). Im Kapitalismus – und nur hier – ist dies m.E. die Klasse der Arbeiter_innen, da diese die Möglichkeit hat, dem Kapitalismus die Produktionsmittel zu entziehen, was sich in einem absoluten Generalstreik zeigen würde. Dieses dritte Verständnis des Revolutionären Subjekts beinhaltet keine Verherrlichung desselben, denn die Möglichkeit lässt weder auf die Notwendigkeit noch auf den Willen zurückschließen – anders, als es insbesondere bei dem »Bewusstseinskriterium« der Fall ist. Das dritte, von mir »Möglichkeitskriterium« genannte Verständnis eines »revolutionären Subjektes« ist m. E. am engsten an den Texten Karl Marx orientiert: Die Arbeiterklasse ist nicht das revolutionäre Subjekt, weil es kapitalistisch unterdrückt wird oder einen besonderen Wissensvorsprung hätte, sondern weil es (eben durch den Kapitalismus) die *Möglichkeit* zur Revolution hat. Das durch das Möglichkeitskriterium definierte »revolutionäre Subjekt« Arbeiterklasse kann antiutopisch, antianarchistisch etc. sein – es kann sogar faschistisch und reaktionär sein.

Klaus Viehmann u. a. machen in »Drei zu Eins« im Wesentlichen denselben Fehler wie die von ihnen kritisierten K-Gruppen: Sie suchen das revolutionäre Subjekt nicht in dem Potential zur Revolution, sondern in der Notwendigkeit zur Revolution. In einer modernen und verschleierten Version der eigentlich von den Autor_innen abgelehnten Verelendungstheorie erwarten sie die revolutionäre Kraft von jenen, die auf eine gewisse Art und Weise ausgebeutet werden. Zum anderen sehen Viehmann u. a. die revolutionären Kräfte aber auch dort, wo nicht das Potential, sondern der Wille zur Revolution erkennbar wird. Das Revolutionäre Subjekt lässt sich nicht bestimmen, indem danach gesucht wird, wo der stärkste Widerstand zu finden ist – und erst recht nicht mit dem Raster, welcher Gesellschaftsschicht oder Klasse die meisten Linken entstammen: Dieses Raster aber legten die meisten linken Organisationen an, seien es historisch etwa die SPD und KPD/DKP wie auch nach 1968 neoanarchistische Gruppen.

In Verteidigung der Revolution

Das wissenschaftliche »Projekt« Michel Foucaults war von Anfang an die Untersuchung der Machtstrategien auf die einzelnen Subjekte, der Schwerpunkt wandelt sich von einer Untersuchung von Wissens-Diskursen zu einer Untersuchung der Macht und von da zu einer Untersuchung des Subjekts (vgl. Foucault 1986: 12). Allein das macht ihn für eine Linke heute interessant. Michel Foucault hat den Linken, soweit sie ihn denn rezipiert haben, das einfache »schwarz-weiß«- oder »gut-böse«-Denken ausgetrieben. Er lehnte die »Repressionshypothese« der Marxist_innen (sowie auch der Anarchist_innen) ab und betonte die produktive Seite der Macht. Nicht nur seine Themen - das Gefängnis, die Sexualität – sondern auch seine Methoden und seine grundlegenden »Erkenntnisse« befruchteten das emanzipative Engagement. Foucaults Gouvernementalitätsstudien warfen ein neues Licht auf das Phänomen »Staat«. Sein Schlagwort der »freiwilligen Knechtschaft« muss interpretiert werden als die Einsicht, Herrschaftsverhältnisse und auch den Staat in sich selbst zu entdecken und – soweit möglich - zu bekämpfen.

Anders als oftmals angenommen, ist das Marxsche Denken dabei für Foucault von Gewicht. In seinem gesamten Œvre mag er Marx zwar kaum zitieren – dies beruht auf einer nur all zu verständlichen Distanz zu der seinerzeit Moskau-treuen KPF –, setzt jedoch die Kenntnis der Marxschen Texte oftmals voraus. Gerade die Existenz von Klassen ist dabei Grundvoraussetzung, spätestens Mitte der 70er Jahre wird dies in seinen

Schriften deutlich. Und auch der Klassenkampf ist für Foucault nahezu eine Selbtsverständlichkeit: Gerade in dieser Phase seiner Forschungen sind »Krieg« und »Kampf« die zentralen Begriffe, mit denen er eine Gesellschaftsanalyse betreibt.

»Aber es existiert kein transhistorisches Subjekt (eine soziale Gruppe, ein Klassenblock, der Staat, die Nation), das die Entstehung und Entwicklung der Disziplinargesellschaft ›im Griff hätte‹. [...] Dennoch legt Foucault den Gedanken nahe, dass dieser anonyme Prozess zu einem bestimmten Zeitpunkt ein Niveau erreicht, dass seine Funktionalisierung als bewusst gehandhabte Strategie erlaubt.« (Brieler 1998: 327)

Klasse als gesellschaftliches Analyseraster also zu benennen, scheint Foucault zufolge legitim, sie ist jedoch kein »transhistorisches Subjekt«, tauge demnach also auch nicht als »revolutionäres Subjekt«. Wie ein Diskurs über den Klassenkampf geführt wird, scheint nicht im Ermessen eines Klassenblocks oder von Einzelpersonen zu liegen, sondern der Diskurs schreibt sich ununterbrochen selber fort, er regelt sich selber. In der tatsächlichen Rede wird ständig die Richtigkeit und Wahrheit des Diskurses selbst bestätigt (vgl. Foucault 1987: 74). Nur ein Ereignis kann den Fortbestand des Diskurses bzw. seiner Ordnung gefährden. Aber, wie Brieler sagt: Es könnte einen bestimmten Zeitpunkt geben, zu dem eine Funktionalisierung des Diskurses als »bewusst gehandhabte Strategie« möglich wird. Wenn von sozialwissenschaftlicher und institutioneller Seite das »Ende der Klassengesellschaft« heraufbeschworen wird, so könnte dies ein Indiz dafür sein, dass wir uns an einem solchen Zeitpunkt befinden. Notwendig wird dann – im Sinne von Gramscis Hegemonietheorie – eine entsprechend bewusst gehandhabte Gegenstrategie.

Ähnlich wie Foucault richtete sich auch Gramsci gegen einen reinen Ökonomismus der zeitgenössischen Marxist_innen. Die gesellschaftliche Zusammensetzung im Staat (die »Zivilgesellschaft«) berücksichtigend, sprach er von einem »Stellungskrieg« um die Hegemonie. Diese Hegemonie ist nach Gramsci die erfolgreich behauptete Kompetenz einer Klasse, die gesellschaftlichen Probleme zu lösen, also Deutungsmacht im Diskurs zu haben (vgl. Gramsci 1980: 277 – 303).

Hegemoniale Macht und diskursive Strategie setzen allerdings »Bewusstsein« voraus, sie lassen sich nicht unter dem oben erfundenen »Möglichkeitskriterium« abdecken. Diskursive Strategien sind nichts, was einer oder mehrerer produktiv tätiger Klasse(n) immanent wäre, im Gegensatz zum Umsturz des bestehenden ökonomischen Systems.

Sowohl Gramsci als auch Foucault thematisieren in diesem Zusammenhang die Rolle der Intellektuellen. Bei Gramsci ist es der (oder die) »organische Intellektuelle«, der für »seine« (und »ihre«) Klasse das Klasseninteresse organisieren soll und dieses als gesellschaftliches Interesse formuliert. Organische Intellektuelle »der Arbeiterklasse« vermitteln insbesondere die Fähigkeiten und das Wissen zur Übernahme bzw. Aufrechterhaltung der Produktion durch das Proletariat.

»Organisch« mag in diesem Sinne soviel bedeuten wie »in der jeweiligen Klasse verwurzelt«. Dabei scheint der kommunistische Theoretiker jedoch eines zu vergessen, nämlich sowohl die fundamental andere Stellung der Intellektuellen im Kapitalverhältnis wie auch die Frage von Habitus und Distinktion, wie sie Bourdieu gestellt hat. Die Intellektuellen, so organisch sie auch sein mögen, sind ihrer Klasse entfremdet – oftmals sogar sehr bewusst: Sie sind kurz gesagt »sozial deklassiert«.[2] Neben der Entfremdung von der kulturellen Klassenzugehörigkeit des Elternhauses treten dabei die relevanten Probleme bei dem Eintritt in die neue kulturelle Klasse, wie in den empirischen Forschungen Michael Vesters und Michael Hartmanns deutlich wird (vgl. Vester 2001 und Hartmann 2002): Die »soziale Deklassierung« bleibt, eine »organische« Verbindung findet nicht statt.

Gramscis »organische Intellektuelle« sind damit nichts weiter als eine Neuformulierung von »Kadern« oder »Avantgarde«, wenn auch sympathischer formuliert. Michel Foucaults Anspruch an die Intellektuellen, sprachlich auf Gramsci sich berufend, wirkt da weniger hierarchisch. Zunächst einmal rechnet er deutlich mit der Vorstellung der avantgardistischen Intellektuellen ab:

»Ich glaube, dass man hier eine Vorstellung wiederfindet, die vom Marxismus übernommen wurde, und noch dazu von einem verwässerten Marxismus: so wie das Proletariat aufgrund seiner geschichtlichen Position zwangsläufig Träger des Allgemeinen ist (allerdings unmittelbarer, sich selbst kaum bewusster Träger), will der Intellektuelle aufgrund einer moralischen, theoretischen oder politischen Entscheidung Träger dieser Allgemeinheit sein, aber in ihrer bewussten, artikulierten Form.« (Foucault 1978: 44)

Foucault hat einen deutlichen Gegenvorschlag, den er sogar in Ansätzen bereits verwirklicht sieht:

»Seit vielen Jahren verlangt man nun schon nicht mehr, dass ein Intellektueller diese Rolle spielt. [...] Die Intellektuellen sind dazu übergegangen [...] in bestimmten Bereichen und an spezifischen Punkten, kurz dort, wo sie in ihren Arbeits- und Lebensbedingungen betroffen sind (am Wohnort, im Krankenhaus, im Irrenhaus, in den Forschungsstätten, an der Uni-

versität, in den Familienverhältnissen und in der Sexualität.) [ihre Arbeit anzusiedeln] Dabei haben sie sich ein sehr viel konkreteres und unmittelbareres Bewusstsein der Kämpfe erworben [die] sich oft von denen des Proletariats und der Massen unterschieden. Und dennoch haben sie sich ihnen in Wirklichkeit angenähert[...]: zum einen, weil es sich um reale, materielle, tägliche Kämpfe handelte und zum anderen, weil sie oft, wenn auch in anderer Form, auf denselben Gegner stießen [...].

Diese neue Gestalt hat eine andere politische Bedeutung: sie machte es möglich, dass relativ verwandte, doch bisher getrennt gebliebene Kategorien [...] zumindest neu bestimmt werden konnten. [...] Dann können sich Querverbindungen von Wissen zu Wissen, von einem Ort der Politisierung zur anderen herstellen: [...] jeder an seinem Ort, durch Erfahrungsaustausch und gegenseitige Hilfe an einer globalen Politisierung der Intellektuellen mitwirken.« (Foucault 1978: 44f.)

Es lohnt sich, an dieser Stelle weiterzulesen: Mit den Prinzipien des Engagements in »realen, materiellen täglichen Kämpfen«, dem Erfahrungsaustausch und der gegenseitigen Hilfe – hier sogar wörtlich – hat Foucault genau die Ideen anarchistischer Organisation benannt. Im Folgenden warnt er vor den Gefahren, denen sich ein solcher »spezifischer Intellektueller« aussetzt: Die Beschränkung auf vorübergehende Kämpfe und begrenzte Forderungen, die Manipulation durch Parteien und Gewerkschaftsapparate (vgl. Foucault 1978: 49).

Klassenspezifische Identitätspolitik heute

Neben der allein aus zeitdiagnostischen Erkenntnissen sich ergebenen Notwendigkeit zur Führung eines Klassenkampfes von unten, gilt es aus diskurspolitischen Erwägungen auch, nach Vorbild der EZLN als »Diskursguerilla«, »Diskursgewerkschaften« zu bilden, die dem »Diskurs über den Klassenkampf« zu neuer kultureller Hegemonie verhelfen.[3]

In diesem Sinne ist ein Klassenkampf in der Tat nicht alleine Aufgabe der produzierenden Klasse: Ich würde »Sprechen« als eine Art von produktiver Tätigkeit verstehen, deren Produkt »Wissen« ist, im Foucaultschen Sinne eines, das immer neu produziert wird. Diesem Wissen wird im Kapitalismus immer ein Wert zugesprochen, der dann eben auch verwertbar ist. Sprechen als Wertproduktion bedeutet damit auch, dass neben dem traditionellen Generalstreik auch ein intellektueller Generalstreik notwendig ist – wobei ein Generalstreik im revolutionären Sinne immer auch die Aneignung der Produktionsmittel, somit auch der Sprache, bedeutet. Eine revolutionäre Situation, selbst wenn sie nicht fähig ist, gleichzeitig Patriarchat, Rassismus *und* Kapitalismus abzuschaffen oder auch nur zu verändern, benötigt ein kulturelles Spektrum, das allerdings insofern klassenkämpferisch und gewerkschaftlich orientiert ist, als das es seine eigene Rolle thematisiert, anstatt zu versuchen, eine »Stellvertreterkultur« beispielsweise für ein Proletariat zu sein.

Diskursive Strategien, zu denen solche Organisationen fähig sind, können nur von Erfolg gekrönt sein, wenn sie von entsprechenden Handlungen begleitet werden. Die Rede über den Klassenkampf verliert

ohne den Klassenkampf als aktiver Handlung, die nur von den Angehörigen dieser Klasse getätigt werden kann, ihren Wert – tatsächlich auch ihren diskursiven Wert, da diese Rede dann nicht ernst genommen werden kann. Die anti-sozialen Angriffe »von Oben« müssen durch ein soziales Miteinander »im Unten« abgeschmettert werden. Hier findet sich die Option des Klassenkampfes, die sich positiv bestimmen lässt als Teil des Kommunismus als stetiger Bewegung, die Staatlichkeit und Kapitalismus dekonstruiert.

Wenn wir uns heute (endlich) wieder an eine Neulektüre der Marxschen Texte wagen, ist nicht zu vergessen, dass es schon in diesen Texten um die Auflösung der Klassengesellschaft ging, also um eine Dekonstruktion der Klassen und damit letztendlich auch des Klassenbegriffes. Das ist, als (philosophisches) Ziel etwas ganz anderes als die Bestandsaufnahme, es gäbe keine Klassen mehr. Problematisch in Sachen identitärer oder auch einfach Identitäts-Politik erscheint der Bezug auf eine »Klasse für sich«, die erst zu erschaffen wäre, keineswegs aber jener auf eine »Klasse an sich«, die Möglichkeiten hat, ohne jede dieser Möglichkeiten nutzen zu müssen.

Der Kommunismus ist seit Marx die Dekonstruktion der Klassen. Klassenkampf ist der Kampf darum, nicht klassifiziert zu werden – sei es durch ökonomische Zwänge oder diskursive Praktiken.

Torsten Bewernitz

noten:

1: Bourdieu trennt hier m. E. nicht sauber zwischen Marxscher Analyse und marxistischer Ideologie: Er selber schreibt an dieser Stelle keineswegs vom Kapitalverhältnis. Für Bourdieu ist die Marxsche Klasse die politisch mobilisierte, würde heißen: Jene mit einem kollektiven Klassenbewusstsein, die bei Bourdieu dann »real« wird.

2: Der Politikwissenschaftler Peter Lösche benennt sehr passend einen »sozial deklassierten Intelligenz-Anarchismus«, personelle Beispiele sind etwa Erich Mühsam oder Gustav Landauer (vgl. Lösche 1977: 415). Lösche meint allerdings mit der »Deklassierung« einen sozialen Abstieg; m. E. kann »soziale Deklassierung« auch das genaue Gegenteil bedeuten.

. . . »

» . . . [3]: Wobei zu bemerken ist, dass die EZLN ihre diskursive Kraft nicht so hätte entfalten können, wenn sie 1994 nicht bewaffnet in Erscheinung getreten wäre. Diskursive Strategien und Taktiken können gerade aus einer marginalisierten Position nur erfolgreich sein, wenn sie von entsprechenden Handlungen begleitet werden.

books:

Beck, Ulrich 1986: Risikogesellschaft. Frankfurt a. M.

Bourdieu, Michel 1998 [1985]: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt a. M.

Bourdieu, Pierre 1987 [1982]: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a. M.

Brieler, Ulrich 1998: Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker. Köln/Weimar/Wien.

Diettrich, Ben 1999: Klassenfragmentierung im Postfordismus. geschlechtarbeitrassismusmarginalisierung. Münster.

Foucault, Michel 1977: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a. M.

Foucault, Michel 1978: Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin.

Foucault, Michel 1986: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2. Frankfurt a. M.

Gramsci, Antonio 1980: Das Problem der politischen Führung bei der Bildung und Entwicklung der Nation und des modernen Staates in Italien. In: Ders.: Zu Politik, Geschichte und Kultur. Leipzig 1980. S.277 – 303.

Hartmann, Michael 2002: Der Mythos von den Leistungseliten. Spitzenkarrieren und soziale Herkunft in Wirtschaft, Politik, Justiz und Wissenschaft. Frankfurt a. M. / New York.

Heinrich, Michael 2004: Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung. Stuttgart.

Marx, Karl 1998a: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (MEW Bd. 1) Zit. nach: Digitale Bibliothek Band 11: Marx/Engels: Ausgewählte Werke. Berlin.

Marx, Karl 1998b: Kritik des Gothaer Programms. [MEW Bd. 19]. Zit. nach: Digitale Bibliothek Band 11: Marx / Engels: Ausgewählte Werke. Berlin.

Vester, Michael u. a.2001: Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung. Frankfurt a. M.

Viehmann, Klaus u. a. 2004 [1991]: Drei zu eins. Klassenwiderspruch, Rassismus und Sexismus. Neuausgabe hrsg. vom Infoladen Bankrott. Münster.

und Verwerfungen

Judith Butler: Gefährdetes Leben. Suhrkamp 2005. 10 Euro

Judith Butler gilt in traditionslinken Kreisen als Rechtsabweichlerin. Sie habe mit ihren Schriften den traditionellen Feminismus zersetzt und überhaupt das Partikulare so gegen das Allgemeine gestärkt, dass eine Umwälzung sämtlicher Verhältnisse undenkbar geworden sein sollte. Dass diese Einschätzung lächerlich ist, wissen alle sorgfältigen Leserinnen ihrer Schriften. Zugleich kennzeichnet alle ihre Schriften der schon in ›Gender Trouble‹ nicht ausgearbeitete, aber immerhin noch erwähnte Bezug zur Kritik an einer fetischisierenden Ökonomie, wie sie mit Marx beginnt. Das Unbehagen, das ›Gender Trouble‹ auslöste, entstand nicht nur aufgrund der darin enthaltenen Kritik an den herrschenden Geschlechterverhältnissen, der zwangsheterosexuellen Matrix usw., sondern aufgrund ihrer konsequenten Lektüre der ›Genealogie der Moral‹ von Friedrich Nietzsche in diesem Kontext. Die Erschütterung abendländischer Moral, der herrschenden Vorstellungen von Subjekt und Original ist noch lange nicht so fortgeschritten, wie Nietzsche kurz vor seinem Wahnsinn dies mit seiner Schrift erhoffte. Butler steht mit ihrem Beweis, dass die sogenannte biologische Sexualität selbst nur ein Konstrukt ist, eine Materialisierung von Praktiken, auch in dieser Tradition und politisiert sie ein weiteres Mal.

›Gender Trouble‹ erschien 1990, ein gutes Datum, um den ganzen traditionslinken, phallogozentrischen Wust des 20. Jahrhunderts durchzuarbeiten und zu dem Ergebnis zu kommen, dass eine zukünftige Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse ohne eine Kritik des Subjekts nicht auskommen wird. Das Abbröckeln sowohl autonomer als auch feministischer Organisierung in den Neunzigern wurde nicht durch die Lektüre Butlers produziert, sondern durch deren ausbleibende Antworten auf den Sieg bürgerlicher Herrschaft. Gerade indem Butler als Philosophin der Praktiken sich verstehen lässt, eröffnet die Lektüre ihrer Schriften neue Handlungsmöglichkeiten, die keineswegs in dem von Slavoj i ek im Wiederholungszwang behaupteten Kleinklein enden müssen, sondern selbstverständlich die gesamte gesellschaftliche Situation meinen. Anders formuliert: Butler hat meines Erachtens mit ihren Schriften gezeigt, dass eine communistische Gesellschaft eben die wäre, in der die Materialisierung der Körper, die Praktiken der Produktion geschlechtlicher Zuordnungen selbst zur politischen Debatte stehen. Keineswegs die Gesellschaft, die nicht heimgesucht würde von verschiedenen Ausschlüssen, die notwendig geschehen, wenn sich Körper konturieren, aber auf jeden Fall keine Gesellschaft, die Grenzen dieser Ausschlüsse streng bewacht, alle Gespenster in ständigen Exorzismus zu bannen versucht und so die Ausschlüsse ständig wiederholt.

Nun sind Schriften und ausgesprochene politische Positionierungen ihrer Autorinnen voneinander zu trennen. Wir erinnern uns: noch leben wir in einer kapitalistischen Welt mit bestimmten Herrschaftsformen und politischen Debatten, in die sich die engagierte Intellektuelle selbstverständlich einmischen muss, sollen ihre Schriften nicht wie Nietzsches in Wahnvorstellungen enden. Und so teilen sich Butlers Schriften mehr oder weniger in philosophische, die ich persönlich für politischer halte, und politische, die damit nicht gleich philosophischer sind. In den USA sind gleichzeitig zwei Bände erschienen, die für diese beiden Linien im Werk Butlers stehen: ›Undoing Gender‹ fasst philosophische Artikel und Vorträge der letzten Jahre zusammen und bietet in ›The Question of social Transformation‹ eine ausgesprochen aufregende Perspektive für eine Relektüre von Butlers Schriften. ›Precarious Life‹ stellt mehrere Artikel zu aktuellen Anlässen zusammen. Es verwundert nicht, dass der Suhrkamp Verlag diese Doppelstrategie nicht übernommen und ›Undoing Gender‹ nicht übersetzt hat – schließlich ist in dem jetzt erschienenen Band ›Gefährdetes Leben‹ eine Rechtfertigung der eigenen Verlagspolitik in bezug auf antisemitische Äußerungen enthalten.

In dem Essay ›Der Antisemitismus-Vorwurf. Juden, Israel und die Risiken öffentlicher Kritik‹ setzt sich Butler damit auseinander, dass es in der US-amerikanischen Debatte Positionen gibt, die gewissen Anwürfen gegen Israel antisemitische Stereotypen nachweisen oder diese einfach behaupten, weil sie es leid sind, zum ungezählten Mal zu erklären, was ein antisemitisches Stereotyp nach Auschwitz ist. Der Artikel erschien zuerst in der *London Review of Books* unter der Überschrift ›No, it's not antisemitic‹, was die Linie der Argumentation verdeutlicht. Entsprechend oft wurde der Artikel in Deutschland schon veröffentlicht und zitiert: Endlich wieder eine intellektuelle Kronzeugin für die Projektion, dass der Antisemitismus-Vorwurf nur dazu diene, *jede* Kritik an der Politik der israelischen Regierung zu verbieten. Alle Linken, deren Lieblingsbeschäftigung das Hegen ihres Hasses auf Israel in unterschiedlichen Graden und Verwerfungen ist, reiben sich die Hände. Butler wird im deutschen Kontext so instrumentalisiert, dass das Durchdringen zu ihrem Text nahezu unmöglich ist.

Es ist kein Geheimnis: Der Essay wiederholt alle Fehler, die aus der bundesdeutschen Debatte in linksradikalen Kreisen bekannt sind. Ich komme aus dem Freien Sender Kombinat (FSK) in Hamburg, wo eine politische Gruppe, die vor wenigen Tagen endlich das Projekt verlassen hat, insistent gerufen hat: Nein, es ist nicht antisemitisch, wenn wir Dschenin mit dem Warschauer Ghettoaufstand vergleichen! ... »

Butler gibt solchen Leuten keinen Freifahrtschein. Dennoch wirkt ihr Versuch, die Vereinnahmung durch ein Nachwort für die deutschen Leser zu verhindern, eher hilflos. Nach ihrer Auffassung kommt der Antisemitismus von den rechtsradikalen Rändern der deutschen Gesellschaft und nicht aus deren Mitte. Diese Unterschätzung antisemitischer Ideologie kennzeichnet ihr ganzes Buch. Es scheint, als wolle Butler nicht wahr haben, dass es eine antisemitische Ideologie gibt, deren Praktiken auf der ganzen Welt bekannt sind. Es wäre falsch, Butler dieses Nicht–wahr–haben–wollen vorzuwerfen. Die Situation des Diskurses in den USA ist eine andere als hier: Butler argumentiert innerhalb des Feldes dort aus einer relativ marginalen Position, mit der sie sich Gehör zu verschaffen sucht. Dies begründet ihre Sorge, dass bestimmte Positionen nicht mehr möglich wären, die in Europa nicht nur in der Linken die gängigen sind. Es ist kein Zufall, dass der Artikel zuerst in der *London Review of Books* abgedruckt wurde. Zudem sollte es sich verstehen, dass diejenigen, die vom Antisemitismus unmittelbar betroffen sind, am wenigsten von ihm wissen wollen. Schöner wäre die Welt, wenn Butler Recht behalten könnte.

Aber das Ausbleiben einer Reflexion verwundert, ist doch eine Theorie antisemitischer Äußerungen in der Perspektive ihrer Theorie der Materialisierung Desiderat. Gerade in den letzten Jahren hätte eine solche der Debatte notwendige Impulse geben können. Die banale Wahrheit, dass nicht jede, die sich antisemitisch äußert, eine ausgemachte Antisemitin ist, sondern einen Diskurs zitiert, der allgegenwärtig ist, ist noch immer kein Gemeinplatz. Die Anstrengung, die es bedeutet, diesen Diskurs zu durchkreuzen, und dauerhafte Strategien zu entwickeln, Antisemitismus unwirksam werden zu lassen, lässt sich daran ablesen. Doch Butlers Essay zeigt nicht nur, dass sie an einer solchen Theorie kein Interesse hat, sondern dass sie antisemitische Äußerungen für weniger gefährlich hält als die Kritik an antisemitischen Äußerungen.

Diese projektive Verkehrung der Verhältnisse, die den ganzen Diskurs strukturiert, lässt sich in ihrem Essay vorbildlich studieren. Sie wirft dem Harvard-Präsidenten Lawrence Summers vor, er wolle *jede* Kritik an israelischer Politik unterbinden, weil sie *immer* antisemitisch sei. Wer Summers Rede liest, wird überrascht sein, wie sehr Butler ihm Positionen unterstellt, die er zumindest nicht äußert. Summers nennt darin sehr konkrete Vorfälle und Kriterien, *an welcher Stelle* für ihn eine Kritik an der israelischen Politik in Antisemitismus umschlägt, beispielsweise bei manchen europäischen Israel-Boykotten. Butler prüft nicht, ob seine Kriterien zu eng oder zu weit sind, sie bestimmt nicht einmal seinen Begriff vom Antisemitismus, sondern unterstellt Summers, durch einen Vorwurf jede Kritik mundtot machen zu wollen. Selbst wenn das seine Intention gewesen sein sollte, seine Rede gibt dies nicht her. Warum, fragt sich die geneigte Leser_in bei der Lektüre des Essays, sollte ein ›Vorwurf‹ die Macht haben, eine Debatte oder eine Kritik zu unterbinden? Und wie lassen sich antisemitische Äußerungen kritisieren, wenn eine solche Kritik immer als Vorwurf verstanden wird?

Butler gibt uns darauf keine Antworten. Sie befindet sich mit ihrem Essay mitten in der Debatte und wehrt bestimmte Anwürfe gegen ihre eigene Position innerhalb dieser Debatte ab, anstatt sie auf ihre Voraussetzungen und Praktiken hin zu zerlegen, wie sie das für andere Diskurse durchgeführt hat. Auch wenn sie an keiner Stelle antisemitische Äußerungen unterstützt, fehlt ihr doch eine Theorie antisemitischer Äußerungen und deren Materialität.

Dieser blinde Fleck sollte nicht vergessen machen, dass in dem Band einige lesenswerte Essays versammelt sind. Es sind Kritiken an der Politik der USA, wie sie vergleichbar in Deutschland an deutscher Politik nicht existieren. Ganz in der Linie ihrer Arbeit zeichnet sie dabei das Bild einer Gesellschaft, in der durch Verbote und Verwerfung ein Bereich des Unsagbaren entsteht, der gespenstisch ist. Diese Gespenster suchen diese Gesellschaft entgegen aller Versuche sie dauerhaft zu bannen heim. Wie angesichts der momentanen Situation in unserer Welt diese Gespenster willkommen geheißen werden können, wenn sie mit einem terroristischen, antisemitischen Programm für die reaktionäre Wandlung der Welt eintreten, bleibt von Butler ebenfalls unbeantwortet. Ihr Versuch jedoch, das Menschliche jenseits bürgerlicher Ideologie zu systematisieren, ist bewundernswert und richtig.

Denn eine communistische Gesellschaft sollte eine menschliche in diesem Sinne sein: »Denn wenn ich von dir verwirrt bin, dann bist du bereits bei mir, und ich bin nirgendwo ohne dich. Ich kann das ›Wir‹ nicht zusammenbringen, es sei denn, ich finde die Art und Weise, wie ich an das ›Du‹ gebunden bin, indem ich zu übersetzen versuche, aber feststelle, dass meine eigene Sprache versagen und aufgeben muss, wenn ich dich kennen will. Du bist das, was ich durch diese Orientierungslosigkeit und diesen Verlust gewinne. So entsteht das Menschliche immer wieder als das, was wir erst noch kennenlernen müssen.« Das ›Wir‹ einer communistischen Assoziation kennen ›wir‹ nicht, es wird nie das einer Gemeinschaft werden, sondern bleibt nur im Versagen der Sprache assoziiert. Es ist kein ›Wir‹, das erst durch eine Ausgrenzung entsteht, sondern in der wirren Assoziation. Sie entsteht nicht notwendig durch einen Verlust, sondern ermöglicht weitere Assoziationen, Verwirrungen. Wie eine solche Politik sich artikulieren kann, muss weiter debattiert werden. Butlers Texte liefern entscheidende Hinweise.

Ole Frahm
mit großem Dank an die Loge (Hamburg)

Unbestimmtheit als Figur für die Aktualität des Kommunismus

Indeterminate! war das Motto der Kommunismuskonferenz an der Frankfurter Universität vor zwei Jahren. Wie ist dieses Ausrufezeichen hinter dem Wort Unbestimmtheit zu verstehen? Was bewirkt die Verbindung von Radikalität und Leere?

Um es vorauszuschicken, das Problematische an der Figur der Unbestimmtheit, wie sie – auf relativ unterschiedliche Weise – von Derrida in der Dekonstruktion und Laclau in der Hegemonietheorie entwickelt wurde, besteht darin, ein historisch unspezifisches ethisches oder logisches Apriori einzuführen. Man kann diese strategische Operation an zwei Figuren betrachten: an Derridas Ethik des Messianischen ohne Messianismus, eine unbestimmte Offenheit für das radikal Andere, das kommen oder nicht kommen wird, und an Laclaus logischem Widerspruch zwischem radikalem Antagonismus und objektivem Grund im klassischen Emanzipationsdiskurs, ein Widerspruch, auf den ich zurückkommen werde, und der den Raum für ein hegemoniales Verhältnis öffnen soll, indem eine partikulare Forderung provisorisch den leeren Signifikanten des Übergangs in eine andere Gesellschaft verkörpert.

An Derridas Vorstellung des Messianischen lassen sich einige Begrenzungen der Unbestimmtheitsfigur deutlich machen, vor allem ihre mangelnde historische Spezifität, ihre fehlende Markierung in einem historischen Kräfteverhältnis, ihre ethisch gesetzte Vorgängigkeit.

Derrida stößt im Messianischen auf eine Erwartung, die sich auf ein unbestimmtes Ereignis richtet, das aus keiner Notwendigkeit abgeleitet und durch kein Wissen deteminiert ist. Dadurch wendet er sich – und das ist interessant und begrüßenswert – von der Geschichtsteleologie ab, die dem Marxismus eingelagert ist, von der Vorstellung, das Ökonomische – im Sinne der Produktionsweise – sei determinierend, zumindest in letzter Instanz, von der Rationalität des Politischen im Strategie-Taktik-Modus, von der dialektischen Vermittlung der ökonomischen Bewegung des Kapitals an ein politisches Kollektivsubjekt. Das Politische ist Warten auf ein unbestimmtes Ereignis. Mehr nicht.

In einem Interview mit Michael Sprinker diskutiert Derrida einige Begriffe, mit denen er marxistische Annahmen dekonstruiert, darunter Anökonomie (differentielle Ökonomie, die nicht durch die Bewegung von Negativität und Widerspruch gekennzeichnet ist,

sondern durch ein räumliches Intervall, indem sie sich von sich selbst unterscheidet und auf Gabe und Nicht-Produktivität öffnet) und Ent-Aneignung (Entzug des Selbst und des Anzueignenden im Prozess der Aneignung); er spricht in einem seltenen, berührenden Modus, in dem er langsam um seine freundschaftlichen, aber schweigsamen Jahre mit Althusser an der École Normale kreist, während derer er in keine direkte Auseinandersetzung mit dem Marxismus eintrat, was die unheimliche Nachträglichkeit seines Buches »Marx' Gespenster« verdeutlicht. Man muss versuchen, die Szene zu imaginieren: 1964, 1965, Althusser hält an der École die Seminare, aus denen »Für Marx« und »Das Kapital lesen« hervorgehen werden, intensivierte die Diskussion an der Schule bestimmende Stunden. Derrida gibt einen Kurs über die Geschichte bei Heidegger, ein paar Studierende von Althusser kommen, ansonsten steht er am Rand. Er liest Marx und stört sich an dessen metaphysischem Gehalt: »Die Fragen, die mich interessierten, das heißt, die Geschichte des Seins, des Seins als dies oder das (Was ist Materie? Was ist Arbeit? Was ist das Sein von ...? usw.) – diese Fragen waren entweder nicht gestellt oder beruhten großteils noch auf dem Hegelschen Erbe« (Derrida/ Sprinker 1993, 117).

Dass Derrida in »Marx' Gespenster« auf die Frage, was erben wir vom Marxismus, antwortet, seine messianische Aktualisierung, ist gegen Althussers damalige These eines epistemologischen Einschnittes gerichtet, mit der er den frühen, metaphysischen und ideologischen Marx vom wissenschaftlichen Autor des »Kapitals« und der Begriffte Tauschwert / Gebrauchswert, abstrakte / konkrete Arbeit und des Mehrwerts trennte. Derrida zeigt, wie Marx bei der Analyse des Tauschwerts mit der unheimlichen Kategorie des Sinnlich-Übersinnlichen arbeitet und einen nicht-substanziellen, also im positiven Sinne gespenstigen Wertbegriff schafft, in dem das Warending von etwas gekennzeichnet ist, was ihm als Gegenstand nicht zukommt, Wert, der im Produktionsprozess angelegt und in der kurzen Sekunde des Warentauschs realisiert wird. Die dialektische Teilung aber in eine verzauberte Tauschwert-Form auf der einen und reinen, genauso präsenten wie intakten Gebrauchswert-Stoff auf der anderen Seite weist er zurück. Das Frappierende an »Marx' Gespenster« ist, dass es *darum* geht, um eine Zurückweisung der ontologischen und metaphysischen Sedimente in Marx' Texten, Zurückweisung einer reinen, intakten Präsenz des Gebrauchswertes, Zurückweisung der Rationalität und Transparenz einer gemeinschaftlich und nicht-privat arbeitenden kommunistischen Gesellschaft, Zurückweisung jener Vorstellung des Politischen als einer mit sich selbst-identischen proletarischen Revolution, wie sie Marx im »18ten Brumaire des Louis Bonaparte« entwickelte und die intensive Herausarbeitung einer ideologietheoretischen Warnung, die soziale Phantasmagorisierung, die Marx im Fetisch-Kapitel angesprochen hat – die Menschen erfahren ihr eigenes gesellschaftliches Verhältnis als phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen - nicht entlang einer einfachen Gegenüberstellung von Anwesenheit und Abwesenheit, Wirklichkeit und Unwirklichkeit, Sinnlichem und Übersinnlichem aufzulösen (vgl. Derrida 1993, 222).

Was Derrida von Marx überraschenderweise nicht erbt, ist eine Analyse kapitalistischer Vergesellschaftungsweisen, die zur Frage führt, welche sozialen Effekte die Gespenstigkeit der Verwertungsketten und die biopolitische Konstitutionierung der Körper zeitigen. Das ist die Lücke der Dekonstruktion: Gesellschaftstheorie.

In der Diskussion der Wertformanalyse belässt es Derrida bei dem Verweis, dass in jedem Ding Wiederholung genauso wie Nicht-Gebrauch, Nicht-Nützlichkeit bereits anwesend seien; man dem Gespenstigen der Ware also keinen intakten Ursprung zuweisen sollte. Bei Marx verläuft eine Grenze zwischen Dingen, die gemeinschaftlich produziert und verteilt werden, ohne dass dabei Mehrwert geschöpft und Menschen ausgebeutet worden sind, sowie Dingen, die einer Tauschwert-regulierten Produktion entspringen. Was macht diese Grenzziehung unsichtbar? Für Derrida, dass sich ein Ding nicht auf Herstellung / Gebrauch festlegen lässt. Für ihn ist ein Tisch wie ein Text, dessen Autor/in tot ist, und dessen intendierter Gebrauch sich nicht festlegen lässt. Stets ist er offen, anders verwendet oder entwendet zu werden. Diese Beschreibungsebene bleibt einem dekonstruktiven Mechanismus von Bestimmtheit / Unbestimmtheit, Schließung / Öffnung verpflichtet, mit dem zur Sozialität, zur Geschichte, zum Alltagsleben nur allgemein Abstraktes ausgesagt werden kann. In diesem Sinne bleibt Derrida texttheoretisch und bewegt sich im Prozess des Denkens, dessen unausgesprochene Voraussetzungen er befragt und folgert, dass irgendetwas in einem einfachen hölzernen Tisch, den Marx im ersten Kapitel des »Kapitals« als rein, einfach und unverzaubert darstellt, bereits der Wiederholung, der Ersetzung, dem Wert und dem Tausch zugänglich gewesen sein muss, das heisst, dass »die Warenform vor der Warenform begonnen hat, sie selbst vor ihr selbst« (218). Damit überspringt Derrida, wie die von ihm analysierte Naturalisierung von Arbeit und Nutzen, die die Vorstellung des intakten Gebrauchsding impliziert, historisch auf vielfältigen Prozeduren aufruht, mit denen Tätigsein, Pünktlichsein, Nützlichsein in den Körpern fabriziert wurde. Hier stoßen wir auf eine weitere Lücke, die Dekonstruktion und Marxismus teilen: die Analyse von Bio-Macht-Prozessen, die Verkörperung von Gelehrsamkeit, Werktätigkeit und Sexualität in den Menschen und Bevölkerungen, die Marx nur bezogen auf extreme Repression in der ursprünglichen Akkumulation angesprochen hat. Derrida beschränkt seine Diagnose darauf, dass Marx eine Gespensterlehre sinnlich-übersinnlicher Wertgegenständlichkeit (Hantologie) aus der Perspektive einer Ontologie (Gegenwärtigkeit, Rationalität und Transparenz von Herstellung und Gebrauch) geschrieben hat. *Na ja.* Sichtbar wird, inwieweit die Dekonstruktion mit einer seltsamen Mischung aus gesellschaftstheoretischer Sparsamkeit und texttheoretischer Intensität arbeitet. Angesprochen wird, was Marx nicht gedacht hat, als er den sozialen Kräfteverhältnissen eine gespenstige Wertform unterlegte, die ihnen antagonistisches Gesetz und inhärente Struktur sein sollte, eine Form, die das Soziale genauso ausdrückt wie begrenzt und antagonistisch bewegt, womit es auf die Wirkung einer sie erklärenden Instanz reduziert wurde.

Derrida entscheidet sich also im Marxismus nicht für Gesellschaftstheorie, sondern für eine ethisch-politische Haltung: den Glauben an eine nicht-kapitalistische Zukunft. Mit dieser drängenden Erwartung habe der Marxismus das Messianische aktualisiert, das Derrida als eine universale Struktur der Erfahrung bezeichnet: etwas, das nicht dekonstruierbar sei, ein Existenzial, das Erfahrung überhaupt erst ermögliche, das die Gegenwart auf Zukünftigkeit öffne, auf jene Option, dass es nicht so weitergehe wie bisher, also in die Dimension der Zeit einführt. In einem ersten Schritt verweist Derrida darauf, dass die Grenze des Wissens die Bedingung von Entscheidung und Erwartung darstelle. Das ist einer jener – für Sprach- und Hegemonietheorie typischen – Mechansimen, die einfachen und logischen Überlegungen folgen: Wenn alles rational analysierbar und voraussehbar wäre, müßte sich niemand entscheiden. Die Lage wäre klar. Es gäbe keine Erwartung. Wissen, Rationalität und Notwendigkeit wären bestimmend. In diesem Sinne ist Entscheidung die aktive, Erwartung die passive Grenze der Antizipation. Überlegungen dieser Art, auf die wir auch bei Laclau treffen, haben das Problem, das Logische dem Sozialen vorzuschalten und einen gereinigten Raum zu schaffen, in dem die biopolitische und kapitalistische Sozialität des Körpers, der entscheiden soll, unsichtbar gemacht wird.

Für Derrida universalisiert und radikalisiert sich im Messianischen die dem Wissen entgegen gestellte Haltung der Erwartung; sie wird zu so etwas wie reiner Erwartung, einer Erwartung ohne Erwartung, nichts als Offenheit für absolute Andersheit. Damit lehnt sich Derrida an Levinas' Ethos an, demzufolge wir erst durch die Begegnung mit dem Anderen, der absolut unbegreifbar und radikal heterogen ist, in die Zeit und alle weiteren Formen von Erfahrung eintreten.

In dieser Tradition gibt Derrida dem Messianischen eine ethisch-politische Wendung: Die Offenheit für ein Ereignis, dessen Eintreten nicht festgelegt ist, verpflichtet zu einer Sorge darum, dass es eintritt. So schwankt das Messianische zwischen passiver Erwartung und aktivem Sich-vorbereiten. Was kann man damit machen? Mit dieser quasi-transzendentalen Vorstellung des Politischen als revolutionäre Offenheit für eine versprochene, unbestimmte Veränderung kommender Gerechtigkeit? *Schwierig*. Die typisch anti-dekonstruktive, populistische Ablehnung differentieller text-orientierter Überlegungen ist vorschnell und von Ressentiment gekennzeichnet. Gleichzeitig scheint Derridas Figur zu ethisch, zu unhistorisch, zu vorgängig zu sein, auch wenn er das ethische Apriori des Messianischen durchgestrichen hat. Es handelt sich um eine typisch dekonstruktiv verfasste Voraussetzung, die keine eigene Präsenz besitzt, da sie sich durch die Erfahrung des Anderen vollzieht. Vollkommen heterogen, zersplittert die potenzielle Anwesenheit des abwesenden Anderen alle ontologischen, intentionalen und dialektischen Annahmen von Politik. Damit ergeben sich einige Vorsichtsmaßregeln, die interessant, aber aufgrund ihrer transhistorischen Allgemeinheit

schwer handhabbar sind, zum Beispiel keine einfachen Vorstellungen von Schwäche und Stärke zu verfolgen, von Aufrichtigkeit und intentionaler Entschiedenheit, die auf subjektivem Willen aufruhen würden, von Gelingen und Mißlingen, die einer Durchsetzungslogik folgen würden, von Klassenkampf im Sinne eines Kollektivsubjekts, das vorbestimmt wäre, Potenziale der Krise anzueignen und in Revolution zu wenden etc. pp.

Für Derrida ist das Messianische trotzdem vollkommen konkret. Nichts sei weniger utopisch, nichts wirklicher als der Bezug auf das Kommen eines nicht kalkulierbaren Ereignisses der Veränderung: »Es muss versprechen, nicht spirituell oder abstrakt zu bleiben, sondern Ereignisse zu zeitigen, neue Formen des Handelns, der Praxis, der Organisation usw.« (Derrida 2002, 73).

Wie denn?! Das Problematische dieser Konzeption ergibt sich genau aus dieser transhistorischen Äußerlichkeit. Bei aller Dringlichkeit, mit der Derrida die Diskussion der messianischen Haltung und ihrer Bedingungen einfordert, *er diskutiert sie nicht*. Verhindernd, dass die Gegenwart mit sich selbst identisch ist, die Erfahrung des Anderen, des Todes, des Nicht-Präsenten ins Politische einführend, die Verräumlichung der Zeit einleitend, ist das Messianische bei Derrida genauso ethisch wie konstituierend und steht außerhalb historischer Kräfteverhältnisse; so ist es dann eine Art nicht-ursprünglicher Ursprung des Politischen.

Die Grenze dieses Reinigungsprozesses spricht Derrida mit der Frage an, warum er das Ganze das Messianische nenne, was auf historische Formen jüdisch-christlicher Religiösität und deren Offenbarungs- und Erlösungshoffnung zurückverweist. Und Derrida enttäuscht uns nicht. Er antwortet *strategisch unentschieden*. Einerseits – und das ist sein politisch-ethischer Vorschlag – sei das Messianische von allen Formen des Religiösen abzulösen. Noch Benjamins Vorstellung sei ihm zu sehr jüdischer Mystik verpflichtet. Wieso also das Wort Messias? Es sei nicht mehr als ein willkürliches, fast pädagogisches Erinnerungszeichen, das nichts mit dem zu tun habe, an das es erinnere. Andererseits sei er sich unklar, ob das stimme. *Das ist nicht schlecht!* Und es ginge darum, diese Frage aus mehreren Gründen offen zu halten. Erstens gäbe es im Marxismus eine Verbindung zu jüdisch-christlichen und europäischen Erfahrungen, die jener politisch exportiert und internationalisiert habe; es gehe also darum, wie diese Erfahrungen in die Aktualisierung politischer Erwartung ohne Erwartungshorizont eingegangen seien. Mit dieser am Rande notierten Anmerkung kommt Derrida also doch in wenigen Worten im Modus von etwas, das weiterhin auf Bearbeitung wartet, zu sprechen, auf die Spezifität, mit der sich das Messianische als bebende, manchmal zaudernde Erwartung mit politischen Praktiken und sozialen Situationen verschaltet hat. Zweitens frage diese Frage nach dem Unterschied zwischen Glauben und Religion. Lässt sich ein reiner Glauben von religiöser Bestimmtheit lösen? An eine versprochene Veränderung glauben, an ein gegebenes Wort, an ein Kommen der Gerechtigkeit, gibt es das als a-theologische Haltung? Oder nicht? Und drittens sei damit die mitten ins Herz marxistischer Ideologiekritik führende Frage nach dem Verhältnis von Religion, Ideologie und konstitutiver Gespenstigkeit des Lebens gestellt.

Derridas Arbeit an der Frage nach einem reinen Glauben an ein kommendes Ereignis, an eine versprochene Revolution würde ich die Frage entgegenstellen, welche Verbindungen das, was Derrida (mit Benjamin)

das Messianische nennt, historisch spezifisch mit Formen politischer Militanz eingegangen ist. Eine methodologische Voraussetzung wäre, die gesamte ethisch-politische Figur Derridas historisch-spezifisch in biopolitische Praktiken ganz unterschiedlicher Art zu übersetzen: die Produktion und die Praxis eines betenden, eines missionierenden, eines gestehenden, eines soldatischen Körpers etc.

Laclau hingegen folgt dieser methodologischen Voraussetzung nicht und schlägt einen ungenealogischen, nicht-historischen Weg ein. In seinem Text »Die Zeit ist aus den Fugen« kritisiert er Derridas Politisierung des Messianischen aus einer hegemonietheoretischen Perspektive und reklamiert, dass die ethische Engführung auf das Versprechen einer anderen Gesellschaft logisch inkonsistent sei und politisch zu kurz greife.

Aus der Gespenstigkeit des Sozialen, aus der These, dass die Zeit und das Gesellschaftliche sich nicht auf eine Form oder eine Identität, und sei es die eines Widerspruchs, schließen ließe, lasse sich keine Offenheit für das radikal Andere ableiten. Im Gegenteil, die Erfahrung eines kontingenten, differentiellen und grundlosen Daseins könnte auch autoritär beantwortet werden, die Schließung des Sozialen soweit wie möglich voranzutreiben. Außerdem sei Offenheit für den Anderen nicht notwendig emanzipatorisch; sie könne eine Art ethischen Nihilismus darstellen, mit der Unterschiedlichkeit jeder Art begrüßt werde.

Das ist ein gewolltes und offensives Mißverständnis, weil die Figur des radikal Anderen, die Derrida über Levinas bezieht, nicht den empirischen Anderen meint, so dass man auch dem Skinhead von nebenan erwartungsvoll gegenüber tritt, sondern eine ethische Geste, über das Ereignis und den Anderen nicht verfügen zu können, weder durch Wissen noch durch Politik.

Für Laclau muss der dekonstruktiven These einer unbestimmten Verheißung der politische Akt der Entscheidung hinzugefügt werden. Damit reduziert er Derridas Figur des Messianischen auf den Aspekt der Unentscheidbarkeit, der nicht das Politische selber, sondern Voraussetzung des Politischen sei, durch den Praktiken und Ziele nicht länger als universal begründbar gedacht werden könnten, und Emanzipation einen nicht abschließbaren, immer vorläufigen, immer partiell scheiternden Prozess darstellte, der es gleichzeitig erfordert – das ist der politisch-theoretische Drehmoment Laclaus –, Universalität als ein negatives, abwesendes Moment zu retten, das sich nur im Partikularen verkörpern könne.

In dieser Neubestimmung des Verhältnisses von Universalität und Partikularität arbeitet Laclau, wie auch Derrida es getan hat, mit einer vorgängigen Figur. Statt eines ethischen setzt er ein logisches Apriori ein, mit dem er aus der mehrfachen Inkompatibilität von Annahmen im klassischen Emanzipationsdiskurs den hegemonialen Akt des Politischen gewinnt. Dabei verschwinden die sozialen und historischen Sedimentierungen politischer Positionen. Wenn Laclau auf die Unvereinbarkeit der Annahme, gesellschaftliche Veränderung wäre objektiv begründbar, mit der Annahme verweist, zwischen einer alten, unterdrückerischen und einer neuen Ordnung klaffe ein radikaler antagonistischer Spalt, blendet er aus, woher diese ideologischen Fiktionen der Linken stammen.

Interessanterweise unterhält gerade die Vorstellung des radikalen Antagonismus zwischen Mächtigen und Unterworfenen eine Verbindung zur messianischen Tradition, auf die Foucault am Rande seiner Vorlesungsreihe am Collège de France 1976 eingeht, in der er beschreibt, wie nach den Bürger- und Religionskriegen des 16. Jahrhunderts, nach der Verstaatlichung des Krieges (Abschaffung des Söldnerwesens, Kasernierung der Armee etc.) ein historisch-politischer Diskurs auftauchte, der den Krieg sozial und die gesellschaftliche Ordnung als Folge von wirklichen Schlachten und verheerenden Niederlagen begriff. Diesem binären Diskurs, der politische Macht in den Kategorien von Siegern und Verlierern fasste und sich dem juridischen Modell der Souveränität als Kreislauf von Legitimität und Gesetz entgegenstellte, war ein Konzept der Rasse als einer niedergerungenen Gruppe eingelagert, die von einer anderen Rasse unterjocht werde. In einer relativ spannenden Genealogie verfolgt Foucault die Mehrwertigkeit dieses historisch-politischen Diskurses absoluter Konfrontation, der durch eine jüdisch-christliche Linie gekennzeichnet sei, eine biblische Form der Prophetie und Verheißung und insbesondere durch Figuren chiliastischer Tradition: »das verlorene

Zeitalter der großen Ahnen, der Anbruch neuer Zeiten und tausendjähriger Rachefeldzüge, die Ankunft des neues Reiches, das die alten Niederlagen auslöschen wird (...), der Idee der fünften Monarchie oder des dritten Reiches, das zugleich das Tier der Apokalypse und der Retter der Armen sein wird« (Foucault 1996, 75). Foucault datiert das Auftauchen dieses Diskurses radikaler Zweiteilung und gesellschaftlichen Bruchs auf das frühe 17. Jahrhundert und den politischen Kampf des Bürgertums gegen die absolutistische Monarchie

und Aristokratie in England, in dem das mythologische Motiv der normannischen Eroberung Englands 1066 und der Niederlage der Sachsen reaktiviert wurde; er verfolgt, wie dieser gleiche Diskurs kurz später der französischen Aristokratie gegen Ludwig XIV diente, dem sie vorwarf, mit einer Bourgeoisie gallisch-romanischer Herkunft zu paktieren; schließlich fungierte er als Legitimierung des Kolonialismus und der Konstruktion von Unterrassen und wurde im 19. Jahrhundert in biologisch-medizinischer Perspektive rassistisch umgeschrieben. Das historische Motiv – Schlacht, Invasion, soziale Niederlage – wurde durch das biologische und evolutionistische Thema des Überlebenskampfes ersetzt. An die Stelle des Krieges zweier Rassen, zweier Gruppen, trat das der biologisch monistischen Gesellschaft, die von heterogenen Elementen bedroht werde.

Durch seinen logischen Fokus auf den klassischen Emanzipationsdiskurs blendet Laclau aus, inwieweit die Idee des absoluten Bruchs, des absoluten Antagonismus, die die Vorstellung des Revolutionären im 19. Jahrhundert bestimmt hat, dieser Linie eines historisch-politischen Diskurses vom Kampf zweier Rassen entstammt, und inwieweit sie von einem hebräischen Erbe geprägt ist, von einer Umarbeitung messianisch-apokalyptischer Themen, von einem versprochenen Jerusalem.

Laclau nimmt sowohl jene soziale Praxis, das Politische objektiv zu begründen, wodurch die Rationalität der Revolution mystifiziert wird, als auch die, das Politische als unversöhnlichen Krieg zweier Gruppen darzustellen. Er reinigt beide auf eine ahistorische logische Option, um zu folgern, dass Emanzipation von der gegenseitigen Subversion der inneren Struktur beider Positionen bestimmt sei: »Emanzipation bedeutet in ein und demselben Moment radikale Gründung und radikalen Ausschluss, das heißt, sie postuliert zugleich sowohl einen Grund des Sozialen als auch seine Unmöglichkeit.« (Laclau 1996, 29) Will sagen: Emanzipation benötigt ein universales Moment – Kommunismus, Gleichheit etc. –, das aber nur durch etwas Partikulares artikuliert werden kann. Politik machen, heisst für Laclau, eine Einzelforderung wächst über sich hinaus und nimmt provisorisch den leeren Ort des Universalen ein, – eine logisch abgeleitete, zwiespältige Figur, die von einem doppelten Pathos der Entscheidung und des Scheiterns geprägt ist.

Was sind die Voraussetzungen dieser Argumentation? Für Laclau verkörpern partikulare Kämpfe differente Forderungen unterschiedlicher Art (wir Arbeiter wollen über die Produktionsmittel verfügen, wir Frauen kämpfen gegen Sexismus etc.). Verbunden (äquivalent) sind sie allein durch ihre Opposition gegen ein repressives System. In dieser Trennung einer differentiellen und einer äquivalentiellen Funktion reartikuliert er, was in den Auseinandersetzungen über minoritäre Politiken angegriffen wurde: die Trennung von Form und Inhalt, die Schließung des Politischen um eine differentielle Identität, die nur durch die strategische Allianz gegen einen gemeinsamen Feind geöffnet wird, die Reduzierung der Macht auf Repression. Gleichzeitig bleibt er blind für die Problematik minoritärer Kämpfe seit 1968, die mit ihrer Forderung eines politisierten Lebens, einer Ausweitung des Politischen in alle Poren des sozialen Alltags, in die Frage des Wohnens, des Sexes, des Konsums (und seiner Verweigerung), in eine starke Wechselwirkung mit der biopolitischen Mobilisierung der spätkapitalistischen Gesellschaften und ihrer ausdifferenzierten und ökonomisierten Lebensformen gerieten.

Wenn man die Frage des Kräfteverhältnisses stark macht, wird auch Derridas Reinigungsarbeit am Messianischen in »Marx' Gespenster« frappierender. Das Gespenstige als Ausdruck der Differentialität von Zeit und Raum – das betont Derrida selber –, »verlangt, dass man seine Zeit und seine Geschichte in Betracht zieht« (Derrida 1993, 142). Wie aber kommt Derrida auf das Historisch-Spezifische in den Passagen zu sprechen, in denen er »Das kommunistische Manifest« und den »18ten Brumaire des Louis Bonaparte« diskutiert? Er bewahrt das Messianische als eine Form, die der Marxismus aktualisiert und gleichzeitig zerbrochen habe. Noch in dieser Beschreibung gibt er dem Messianischen eine transzendentale Kraft, indem er es letztendlich dem Stalinismus entgegenstellt. Mit dieser ethischen, dem Sozialen äußerlich bleibenden Konzeption zielt er daran vorbei, inwieweit die Aktualisierung des Messianischen sich *in* den autoritären, arbeitsfixierten, zentralistischen und gewalttätigen Entwicklungen der sozialistischen Staaten vollzog.

Derrida analysiert, wie Marx und Engels 1847/ 48 im »Kommunistischen Manifest« das Gespenst des Kommunismus beschworen, das da war, ohne da zu sein, dem man nur in Gestalt seines Symptoms begegnen konnte, jener Angst, die »alle Mächte des alten Europas« erfasst hatte, welche sich »zu einer heiligen Hetzjagd gegen dieses Gespenst verbündet« hatten. Marx wollte, sagt Derrida, dass das Gespenst des Kommunismus vollkommene Wirklichkeit werde, dass es zur Präsenz, Identität, Einheit einer universalen kommunistischen Partei heranreife, die die Aufgabe ihrer Zeit ergreife. Und deshalb macht Derrida den Vorschlag, den er vorsichtig in die Formulierung, »man könnte versucht sein«, kleidet, das totalitäre Erbe des Marxschen Denkens als eine Reaktion panischer Angst vor dem Gespenst im allgemeinen zu erklären (vgl. 146). Derrida arbeitet mit einer leichten Form von Totalitarismustheorie. Er beschreibt, dass nach dem ersten Weltkrieg die weißen Truppen gegen ein kommunistisches Gespenst kämpften, das selbst durch die Angst vor dem Gespenst, das es in sich trug, motiviert war: Angst vor der Unbestimmtheit eines emanzipatorischen Versprechens. Kann man die Entwicklung des Leninismus, die Ausbreitung dessen, was Stalinismus genannt wird, als Angst vor der Unbestimmtheit der Emanzipation beschreiben? Bedeutet Stalinismus Zerstörung des messianischen Versprechens? War er eine »Reaktion auf den Schrecken, den er seinen Gegnern eingeflößt hat, den er dann aber umgekehrt und genügend in sich selbst verspürt hat, um hastig die monströse Realisierung, die magische Verwirklichung, die animistische Einverleibung einer emanzipatorischen Eschatologie voranzutreiben, die das Versprechen, das Versprechen-Sein eines Versprechens hätte respektieren müssen« (148)?

Warum aber haben die Bolschewiki das Versprechen nicht respektiert? Das Messianische als zitternde, prophetische Erwartung, ein anderes Leben versprochen bekommen zu haben, immunisiert nicht gegen Machtverhältnisse. Das Messianische ist eine Kraft, die auf andere Kräfte wirkt und umgekehrt. In diesem Sinne wäre interessant zu untersuchen, wie die langen Linien des Messianischen, die sich aus jüdischen, christlichen, ihren apokalyptischen und prophetischen Traditionen speisen, mit den Praktiken kommunistischer Parteien und später mit denen sozialer Bewegungen Verbindungen eingegangen sind, aus denen man sie nicht als vorgängiges Moment wieder zurück gewinnen kann. Eine solche Untersuchung müsste analysieren, wie die unterschiedlichen Motive in Apokalyptik, Messianismus und Chiliasmus von politischen Bewegungen aktualisiert wurden. In welchen Momenten echoen die Vorstellungen des Weltenbrandes nach? Wie hat sich das Apokalyptische, die Idee, dass die neue Welt als Katastrophe geboren wird, Ankunft einer radikal anderen, transzendenten Ordnung, mit der die Geschichte zuende geht, in Praktiken der politischen Linken eingeschrieben? Welche Typologien von Erwartung und Zeitlichkeit gibt es im Messianismus, und wie fanden sie Einlass in die Figur der Revolution? Wie also transformierte sich jene Naherwartung eines Erlösers, das Kommen einer diesseitigen Person, einer immanenten statt einer transzendenten Figur?

Liest man Arthur Koestler oder andere dissidente KommunistInnen wie Georg Glaser, stößt man in ihren Texten auf den Hinweis, dass gerade das messianisch konturierte Versprechen einer anderen Zeit, eines neuen Menschen, einer glücklicheren Gesellschaft mit dazu geführt habe, an der Partei festzuhalten und mit Kritik abzuwarten, obwohl die politischen Entwicklungen überdeutlich in autoritäre Richtungen wiesen. In Koestlers Roman »Sonnenfinsternis« monologisiert die literarische Figur Rubaschow, ein sowjetisches Parteimitglied kurz vor seinem Schauprozess, im Knast über diese Fragen der Schnelligkeit, mit der man Revolution machen kann, der Rationalität, mit der man gewalttätige Lösungen durchsetzt, und des Feuers, mit dem man an die neue kommunistische Gesellschaft glaubt, während man gleichzeitig erlebt, wie sie zerfällt. Damit wird auch in literarischen Arbeiten die Frage angesprochen, ob dem Messianischen ein verpflichtender Glaube beigegeben ist, der in unterschiedliche Momente linker Praktiken eingegangen ist, wie revolutionärem Kitsch oder aggressiver Mobilisierung.

Georg Glaser schreibt in seinem autobiographischen Roman »Geheimnis und Gewalt« über die Mischung aus Hass und brennender Erwartung, die ihn als jungen

Kommunisten in Berlin ergriffen hat. Und während er davon spricht, spürt man, wie er immer noch davon berührt ist, und interessanterweise – das ist ein kostbarer Hinweis – denunziert er die Erwartungshaltung des Messianischen nicht, auch wenn er beschreibt, wie sie seine Bereitschaft, blind für Fehlentwicklungen der KPD und ängstlich mit Kritik zu sein, *mit*unterstützt habe:

»Niemand«, schreibt er, »der nicht jene Zeit in unseren Reihen miterlebt hat, kann sich vorstellen, was mir Berlin, die roteste aller Städte der Erde außerhalb der Räteunion, bedeutete. Die rote Festung, die Stadt der Maibarrikaden, die Stadt des Spartakus'. Ich lief fünf oder sechs Tage durch die Straßen. Ich erfragte meinen Weg und konnte nur mit Bewegung die berühmten Stadtteile Wedding, Lichtenberg, Neukölln nennen. Ich suchte an allen Mauern nach Kugeleinschlägen. Ich sah allen Vorübergehenden voll ins Gesicht, denn ich war überzeugt davon, dass ein Auge, das einmal über eine Barrikade gespäht hatte, für alle Zeiten anders blicken musste.« (Glaser 1953, 117)

Mit diesen Zeilen ist die Frage gestellt, woher das messianische Beben im Körper eines Kommunisten, einer Kommunistin kommt, das man noch heute spüren kann, wenn man irgendwo steht und jemand die Faust reckt, oder wenn man ein Lied hört, oder etwas sieht, was an die lange Geschichte der Unerträglichkeit der Verhältnisse rührt; und weiterhin, womit sich dieses Beben verbindet, inwieweit es in Situationen und Verkörperungen eingeht, die von Hass, Sentimentalität und Ressentiment geprägt sind, ohne – was der typischen Logik der Bloßstellung politischen Messianismus als peinlich entspräche – , es darauf zu reduzieren.

Um die Mehrwertigkeit und Komplexität der Verbindungen von Messianischem und Politischem zu sehen, genügt es, Benjamins letzten Text »Über den Begriff der Geschichte« von 1940 zu lesen. Benjamin beschreibt seine Anleihen beim Theologischen als eine Art illegitimer Erbschaft, die sich nicht an der religiösen Vorstellung vom Ende der Zeiten und dem Eingang ins Reich Gottes orientiere, sondern von dorther allein die Intensität der Vergänglichkeit, des Verschwindens und der Passivität beziehe. Diese Intensitäten prägen für Benjamin die Erfahrung des Glückes, auf die profane Politik ausgerichtet werden müsse. Gegen die Vorstellung von Arbeit als Naturbeherrschung und Fortschrittsmittel im Sozialismus – Josef Dietzgen sagte, »Arbeit heißt der Heiland der neueren Zeit« (vgl. Benjamin 1942, 256) – besteht Benjamin auf Glückseligkeit und Spiritualität, für die materielle Gleichheit und ein Ende der Ausbeutung Voraussetzung sind, genauso wie sie dem Klassenkampf als Ausdrucksmittel dienen. Denn die »feinen und spirituellen Dinge« (252) kommen nicht nach der Revolution, sondern sind denen, die aufbegehren, aus der Vergangenheit mitgegeben. (vgl. 252). Gleichzeitig arbeitet Benjamin in diesem Text, was die häufige Verwendung von Begriffen des Sieges und der Niederlage andeutet, an einer mystischen Auffassung von Zeit, in der Geschichte Kontinuität der Katastrophe ist, die durch »Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands« (254f.) unterbrochen werden muss, den das Proletariat als »die letzte geknechtete, als die rächende Klasse« (257) herbeiführen wird. Benjamins Vorstellung der Revolte nähert sich einer unmittelbaren, putschistischen oder terroristischen Figur. So schreibt er in den Vorarbeiten zu den geschichtsphilosophischen Thesen, es ginge darum, »die destruktiven Energien des historischen Materialismus, die so lange lahmgelegt worden sind, endlich wieder ins Feld zu führen« (zit. n. Tiedemann 1975, 289), und kurz darauf: »Stärke des Hasses bei Marx. Kampflust der Arbeiterklasse. Die revolutionäre Zerstörung mit dem Erlösungsgedanken verschränken (Netschajev. Die Dämonen)« (289f.).

Diese blanquistischen und anarchistischen Elemente beim späten Benjamin führen zurück zur Frage, in welchem Verhältnis messianische Erwartung und sozialistische Praktiken stehen. Derrida glaubt, dass in der Sowjetunion die animistische Einverleibung des Versprechens, den Kommunismus jetzt zu verwirklichen, ihn zerschlagen habe. Interessanter erscheint mir zu untersuchen, wie entlang der religiös aufgeladenen Linie des revolutionären Krieges ein messianisches Erbe in die biopolitische Mobilisierung des Sowjetmenschen, den sich der frühe Trotzkij als Soldat vorstellte, ebenso eingegangen ist wie in die autoritären und bürokratischen Entwicklungen der sozialistischen Staaten im allgemeinen.

Katja Dieffenbach

books

Walter Benjamin (1942): Über den Begriff der Geschichte, in: Ders.: Illuminationen, Suhrkamp, Frankfurt / M. 1977

Jacques Derrida (1993): Marx' Gespenster, Suhrkamp, FfM. 2004

Jacques Derrida (2002): Marx & Sons, FfM. 2004

Jacques Derrida/ Micahel Sprinker (1993): Politik und Freundschaft, in: Henning Böke u.a. (Hg.): Denk-Prozesse nach Althusser, Argument Verlag, Hamburg 1994

Michel Foucault (1996): In Verteidigung der Gesellschaft, Suhrkamp, FfM. 2001

Georg Glaser (1953): Geheimnis und Gewalt, Stroemfeld/Roter Stern, Basel 1989

Felix Guattari u. a.: Millionen und Abermillionen potentieller Alices, in: A/traverso: Alice ist der Teufel, Merve, Berlin 1977

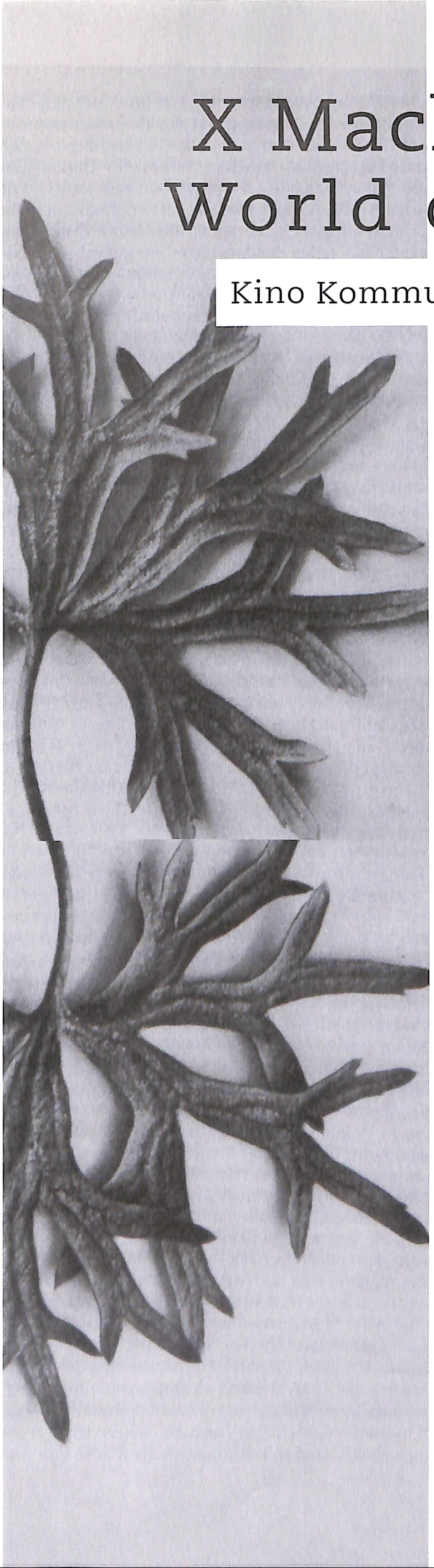
Arthur Koestler (1940): Sonnenfinsternis, Europa Verlag, Hamburg 2000

Ernesto Laclau (1996): Emanzipation und Differenz, Turia + Kant, Wien 2002

Rolf Tiedemann (1975): Historischer Materialismus oder politscher Messianismus?, in: Ders.: Mystik und Aufklärung, *edition text + kritik*, München 2002

X Machina and the World of Tomorrow

Kino Kommunismus Wunschmaschinen



LA SORTIE DES USINES LUMIÈRE À LYON-MONTPLAISIR (1895)

Lumières Film markiert symbolisch den Anfang der Filmgeschichte. Er zeigt die Arbeiter beim Verlassen der Fabrik. Das Kino als Traumfabrik ist schon immer das Verlassen der Fabrik, eine Bewegung der doppelten Exteriorität, die begrifflich sowohl ein Außen als auch eine Oberfläche bezeichnet; das Hinausweisen über etwas und die Oberfläche der äußeren Wirklichkeit auf der Kinoleinwand.

Das Kino mag historisch an den Kapitalismus in seiner spektakulären Form gebunden sein. Dennoch wollen wir es nicht nur als beispielhaft für den Amüsierbetrieb im Fordismus betrachten, sondern es als eine unstillbare Wunschmaschine anvisieren. Wir möchten im Folgenden zeigen, dass aufgrund seiner ästhetischen Wahrnehmungsanordnung das Kino das Potenzial innehat, die Wünschbarkeit der Subjekte zu erweitern und damit eine »Simulation des Begehrens« zu sekundieren weiß, die seine historische Situiertheit transzendiert und auf ein anderes Begehren hindeutet.

Kino und Arbeit

Kommunismus, so wie bini Adamczaks kürzlich erschienene *Kleine Geschichte, wie endlich alles anders wird* ihn versteht, ist die Emanzipation von den kapitalistischen Produktionsverhältnissen. Diese treten dort als Gevatter Fabrik auf, die die Bedürfnisse der Menschen regulieren möchte:

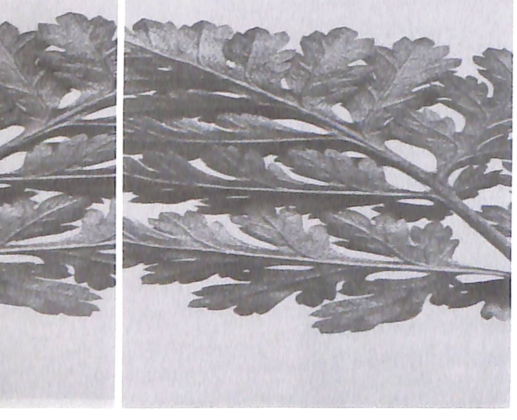
»›Die Fabrik gibt dir genug Geld, damit du essen und trinken und wohnen kannst und zweimal in der Woche ins Kino. Aber dafür musst du, solange du hier bist, fast alles machen, was die Fabrik dir sagt.‹ ›Zweimal die Woche ins Kino ist gut‹, denken sich die Menschen‹ […] « (S. 16)

Schon nach 27 Seiten geht der Kapitalismus – doch das Kino bleibt. Auch im Kommunismus treibt es die Menschen noch ins Kino, so als sei nichts gewesen, und dabei war sich Adorno ganz sicher, dass die befreite Gesellschaft auch die Befreiung vom Kino mit sich bringt. Welches Begehren führt also nach wie vor der Revolution vor die Leinwand? So wie die Menschen erst arbeiten müssen, um ins Kino gehen zu können, so nimmt das Kino schlechthin die Rolle der *Nicht-Arbeit* ein. Mit dem Kino wird ein Signifikant zitiert, den die Leserin als Emblem einer Massenkultur erinnert.[1] Erinnern deshalb, weil das Kino seinen hohen Stellenwert in einer selbst historisch gewordenen fordistischen Freizeitkultur verloren hat. Dennoch fungiert und funktioniert das Kino immer noch par excellence als Ausdruck einer Opposition zur Arbeit.

Während das Buch kommunistische Gesellschaften entwirft, die als Fixpunkt durchweg das Problem der Arbeit haben, schweigt es zu den Publika im Kinosaal. Das, was dort passiert, kommt im wortwörtlichen Sinne nicht zu Wort. Sehr wohl wird das Ins-Kino-Gehen als Parameter einer sich schlecht bzw. gut entwickelnden Gesellschaft hergenommen. Das Wie-oft des Kinobesuchs mitentscheidet da schon über Wohl und Wehe einer ausprobierten Gesellschaftsform.

Aber das Kino tritt beileibe nicht nur als nicht ausgemalter Sehnsuchtsort auf, durch den man über die Hintertür dem gesellschaftlichen Tohuwabohu entrinnt. Das Kino ist klarerweise Teil der Produktionsverhältnisse: Für die Kinokartenbastelmenschen ist es selbst die Arbeit – *Kino als Arbeit*. Das Kino wird gemacht und Kinokartenbasteln macht auch nicht mehr Spaß als Bügeleisenbasteln. Von nicht ungefähr ist es die Produktion der Kinokarten, markieren sie den Vorraum des Kinos, den Übergang von der Arbeit zur Nicht-Arbeit. Kino von der Seite der Produktion gedacht als Arbeit wie als – für die Konsumtion – Verheiß und Erfüllung der Nicht-Arbeit: dazwischen siedelt also das Motiv des Kinos.

Doch was, wenn die Arbeit vor dem Kino nicht halt macht, wenn sie sich mit in den Saal setzt – und was, wenn dort die Arbeit selbst vom Kino zugerichtet und verrichtet wird? Eine spezifische Form der *Arbeit im Kino*: affektive Arbeit, eher: Affekt-Arbeit. Es wird nicht gearbeitet im Kino – im Kino arbeitet *etwas*. Um dem gewahr zu werden, müssen wir zunächst das Kino kennen lernen: seinen Raum samt seiner besonderen Wahrnehmungsanordnung, das *Dispositiv*, anschauen.



Warum Kino?

Während sich die ontologischen Filmtheorien gegenseitig schläfrig schrieben mit der lausigen Frage »Was ist Kino?«, bemühen wir uns um eine Verschiebung der Perspektive: »Was passiert im Kino?«, oder besser noch weiter weg davon, dahin, welches Potenzial ihm eigen ist, warum das Kino nicht nur für die *Massenkultur* steht, sondern eine andere, leibliche und libidinöse Weise der Erkenntnis darstellt.

Die psychoanalytische Filmtheorie, die verschiedene Analogien zwischen Traum und Film, Analysesitzung und Kinoraum gezogen hat, geht seit jeher von einem paradoxen *Dispositiv* aus: Einerseits ist die Zuschauerin, mehr oder weniger bequem an ihren Sessel gefesselt, jedenfalls motorisch recht eingeschränkt und mit einer relativen Stummheit geschlagen. Bewegung findet vor allem im Auge und auf der Leinwand statt. Trotzdem oder gerade deshalb merken die Sinne auf (und längst nicht nur der des Sehens!) für das Nahe- oder Fernliegende, das, was im Alltag verschwindet, unsichtbar wird oder ausgeschlossen: Im Kino treibt uns der Film schon mal den Schweiß aus den Poren oder die Tränen ins Gesicht. Aber hast du mal versucht, in der U-Bahn oder im Seminar zu weinen?

Nicht nur solcherlei Affekte kennen wir aus dem Kino. Es ist dem Begehren und den libidinösen Strömen auf Gedeih und Verderb verfallen. Es treibt uns in den dunklen Kinosaal, der schon immer mehr ›Dark Room‹ als ›Black Box‹ gewesen ist, und staut sich dort auf: Wir sehen Filme der Liebe wegen, nicht (zumindest nicht primär) um ethisch, moralisch, ideologisch, kritisch angeregt zu werden, sondern um es uns gut gehen zu lassen. Für die Zuschauerin (und empirisch-historisch war es tatsächlich die Zuschauerin und weniger der Zuschauer) ist der Dark Room ein Zufluchtsort, Stauraum des Begehrens, aber auch der bloßen Zerstreuung. Diese ist aber nicht nur der Produktion der Ideologie und der Reproduktion der Arbeitskraft in einem dienlich: Für den Jungspund Jean-Pierre Léaud in Les Quatre Cents Coups gilt das wohl nicht; der schwänzt wahlweise die Disziplinaranstalten Familie und Schule, um sich ins Kino zu schummeln. Das Kino betreibt – gewünscht oder nicht – die Verwirrung der Rationalität. Es wird zum »Asyl für geistig Obdachlose«, die Zerstreuung suchen, wie Siegfried Kracauer schreibt.

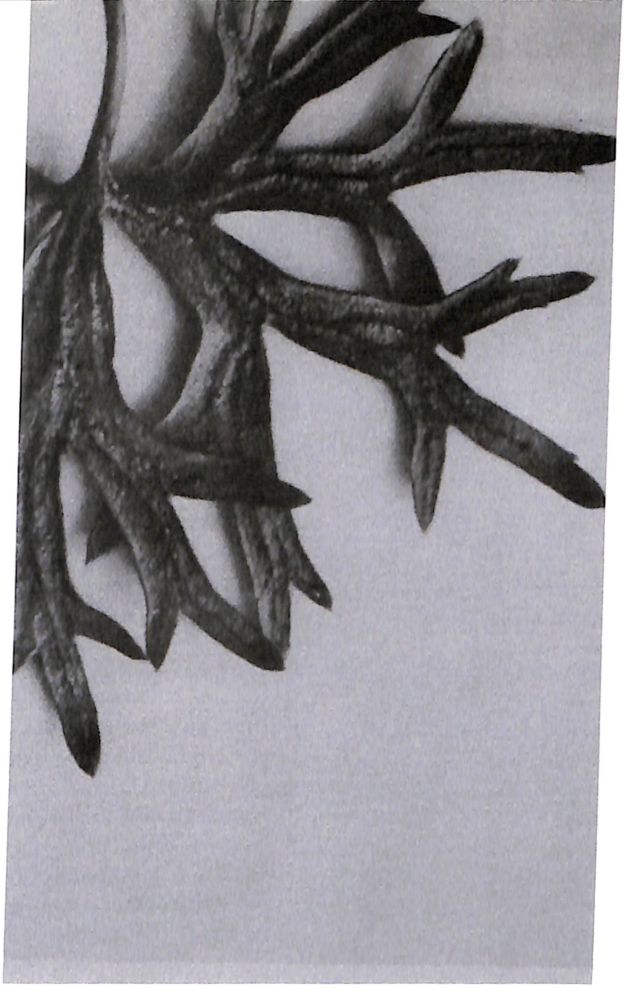
Die Vereinigung der Sinne zur Affektproduktion, die libidinösen Ströme und die zweckfreie Zerstreuung – das alles macht das Kino nicht zur Paraphrase des Kommunismus. Im kulturindustriellen Kapitalismus hat das Realitätsprinzip allem einen festen Platz zugewiesen, das entgrenzende Moment wird vorab im Kopf domestiziert und mit der vorgesehenen Formel »Das ist ja nur ein Film« zwangsrationalisiert. Es gehörte also eine gehörige Portion Naivität dazu, eine bloße Apologie des real existierenden Kinos zu betreiben. Vielmehr gilt es, sich die Möglichkeiten im Kino zu vergegenwärtigen, was eine historische Theorieperspektive einschließt.

Kino als Traumfabrik

Es gilt, sich der Jahrmärkte und Zirkusse zu erinnern, die die Anfänge der Massenkultur markieren, genauso wie deren alsbaldigen kulturindustriellen Verfertigtheit. Das kinematografische Potenzial liegt in der historischen Überbrückung der kulturellen Trennung von Kunst und Massenkultur, die einst die der sozialen Klassen hypostasierte. Kino ist Hollywood ist *Traumfabrik*. So abgeschmackt dieser Konnex sein mag, er enthält das, was das Kino zum Sinnbild des Kapitalismus macht. Während nach Félix Guattari die Psychoanalyse eine Form bürgerlicher Subjekterzwingung darstellt, sieht er das Kino als Ort der Affekte, bei dem Papa und Mama gefälligst zu Hause bleiben. Das Kino versammelt Momente, die sich einer Restauration des bürgerlichen Reproduktionsmodells entziehen, ihm widerstehen. Das kollektive, nicht-familialistische Moment des Kinos gleicht aber auch weniger der marxistischen »Assoziation freier Individuen«, denn einer Dissoziation von Wunschproduzentinnen. Im dunklen Kino verschwindet zwar nicht die Zuschauerin samt ihres Unbewussten, doch vermag sie sich kurzzeitig des langen Mantels der Individuation zu entledigen, ihrer gesellschaftlich produzierten individualpsychologischen Entwicklungsgeschichte – niemand schert sich dort um dich als Ich. Und so kehrt man an die frische Luft und

fühlt sich noch ein wenig benommen, und die Straße, so bemerkte Adorno, ist doch nur noch die Verlängerung des Kinos. Guattaris Liebe zum Kino, seine Liebe im Kino verkennt freilich nicht die dortige Ideologieproduktion. Aber während von der Psychoanalyse nichts mehr zu hoffen sei, kann man vom Kino das Beste *und* Schlimmste erwarten.

Dies eröffnet unerwartet eine Passage zu den frühen Arbeiten Kracauers, der im Kino einen *Möglichkeitsraum der Erkenntnis* gesellschaftlicher Entwicklung sah. Aber nicht nur das: Im Kino sieht Kracauer einen Raum, der verdrängte Sehnsüchte sichtbar macht, der der Abstraktion kapitalistischer Gesellschaften etwas entgegensetzt. Aber nicht durch Eskapismus in eine vorkapitalistische Romantik, sondern durch die Technik des Kinos, die selbst Teil des (kulturindustriellen) Kapitalismus ist. Dies zeichnet Kracauer als dezidiert geschichtlichen Autoren aus. Wie Guattari denkt er das Kino als eine der Gegenwart angemessene Technik: historisch, ökonomisch, sozial angemessen. Entscheidend ist, dass das Kino aber nicht nur adäquater Ausdruck des beschädigten Lebens im Kapitalismus ist und immer nur wieder das uneingelöste Versprechen der Massenkultur evoziert. Es bietet die Fläche für libidinöse Besetzungen, Begehren, Träume und Wünsche und verweist so nicht nur auf das Uneingelöste, sondern materialisiert es, macht es wahrnehmbar. Es trägt über das Angemessene hinaus.



Kino als Wunschmaschine

Die Skizze des Kinos als Affektraum und als Traumfabrik führt uns zu den unablässig laufenden Maschinen. Und wir haben nun eine Ahnung davon, was diese eigentlich so produzieren: Es sind die *Wünsche*. Diese sind nicht bloße Triebbefriedigung, sie sind frei flottierend und lassen sich nicht stillstellen. Dies ist ihre Stärke und ihre Schwäche zugleich: Stärke, weil sie somit nie mit der bestehenden Realität übereinstimmen, nie konform sind und somit gänzlich in Ideologie aufgehen; und Schwäche, weil sie als Un-Bewusstes keine erkennbare Sprengkraft der Erkenntnis besitzen. Wir haben gelernt, unsere Wünsche zu kontrollieren, um sozial integriert zu sein. Das Unbewusste wurde somit längst zum Komplizen sozialer Herrschaft.

Wünsche sind zentraler Bestandteil von binis Kommunismusvarianten. Mit den Wunschzetteln, die die Menschen schreiben, treten sie zum ersten Mal manifest auf. Aber sie entwickeln sich dann zum Problem: »Statt miteinander zu reden, reden wir mit den Wunschzetteln.« (44). Diese – die Kinder eigentlich nur zu Geburtstagen und zu Weihnachten zu schreiben haben und Erwachsene gar nie mehr – markieren einen pragmatischen Umgang mit Wünschen; sie werden ausgesprochen, aufgeschrieben und landen schließlich auf den Stapeln der Topfmenschen, werden rationalisiert. Jede kann so ihre ganz individuellen Wünsche formulieren und befriedigen lassen.

Im Kino aber liegen die Wünsche jenseits der formulierbaren Wünsche. Es sind sozusagen Subwünsche. (Auch für das Kino gibt es Zettel; es sind die Kinokarten, die die Kinokartenbastelmenschen für das Publikum geschrieben, gedruckt und verkauft haben. Aber Wünsche stehen auf denen keine. Sondern LAST PICTURE SHOW oder PRIMA DELLA RIVOLUZIONE – Verheißung des Endes der Vorgeschichte.) Im Kino kommen die Wünsche nicht fixiert oder aufgeschrieben daher. Das Kino ist auch kein Apparat, den man bedient und der in seiner Funktionalität begrenzt ist, sondern eine Maschine. Die *Maschine* produziert ein Mehr, ein Mehr an Wert, einen Überschuss.

Das Kino ist eine unablässige *Wunschproduktion*, die über das Bestehende, über den Wunsch der Einzelnen hinausreicht. Diese Wunschproduktion evoziert das Nicht-Entsprechende ihrer Wünsche, das noch zu Wünschende. Gemeint ist, dass das Kino nicht nur genau die Wünsche produziert, die die einzelnen Zuschauerinnen ins Kino strömen lässt. Sondern dass es Wünsche produziert, die diese gar nicht auf ihrem Billett stehen haben. Wunschproduktion, die über identifikatorische Besetzungen hinausweist und so etwas vom Nichtidentischen kündet.

Das kritische Moment aber macht sich nicht an der Wunscherfüllung selbst fest, sondern an deren Absenz, an deren Verweigerung. Es macht sich beispielsweise fest an der *Langeweile*, die man im Kino empfindet, am *Warten* währenddessen. Von beiden Ereignissen schreibt Kracauer. Sie erscheinen bei ihm als paradigmatische Momente der Moderne. Sie benennen ein Aussetzen der Wunscherfüllung und zeigen das Wünschen damit jenseits von dessen Opakheit. Sie machen das Wünschen wahrnehmbar.

Wenn aber schon das Wünschen im Kapitalismus auf eine Warenform begrenzt sein soll, dann vermag die Offenbarwerdung des Wünschens im Moment des Aussetzens ihrer Erfüllung eine – wenn auch amorphe und unspezifische – Vorform der Politisierung des Wünschens bereitzustellen. Es ist nicht einfach die Langeweile im Alltag, die dies ermöglichen könnte; es bedarf dazu der Wunschmaschine des Kinos, das uns die Erfüllung und Befriedigung vorenthält, nach der wir bei Pepsi und Popcorn verlangen. Doch diese Irritation bedarf einer besonderen Wahrnehmung, die ab einem gewissen Punkt unsere bestehende Wahrnehmung transformiert und Wünsche blubbern lässt, von denen wir nicht zu träumen wagten, Wünsche, die Linien des Begehrens nach sich ziehen können. Das Kino: Labor der *ästhetischen Wahrnehmung*.

Ästhetische Wahrnehmung als Wunschproduktion

Marx, so erinnerte nicht zuletzt Alexander Kluge, übte sich meisterhaft in teleologischen Turns: Im Kommunismus werden die Sinne Theoretiker. Sinnliche Wahrnehmung, etwas für wahr nehmen über die menschlichen Sinne – das Sehen, das Hören, das Schmecken, das Riechen, das Berühren – würde im Kommunismus die einst fundamentale Trennung der Wissenschaft in die der Natur und die des Geistes aufheben, und damit auch Wissenschaft selbst. Theorie in ihrer Bedeutung als Schau (*theoria*) käme zu sich. Glauben wir nun dieser Ende der Fahnenstange-Philosophie oder nicht – sicher ist, sie deutet auf einen Zusammenhang von revolutionärer Transformation und sinnlicher Wahrnehmung und, allen Ökonomismus witternden Antimarxistinnen zum Trotz, die fundamentale Rolle der letzteren.

Um im gasigen (das heißt: Ideologie produzierenden, verdinglichenden, vergeschlechtlichenden und ethnifizierenden) Kapitalismus noch zur Schau zu kommen, bedarf es Hilfsmittel, Maschinen oder Krücken, zum Beispiel das Kino. Kino als Erkenntniskrücke. Wenn wir die Film-Schau des Kinos als gegenüber der Wissenschaft alternative Form der Erkenntnis vorschlagen, meinen wir nicht primär seine Bilder oder abstrakte Visualität, nicht die vielfältigen psychischen Identifikationsprozesse, die von der Leinwand gespiegelt werden, auch nicht das realistische Fenster zur Welt, vielmehr geht es um den Akt der filmischen Wahrnehmung im Raum des Kinos. Diese ist eben nicht bloß sinnlich, nicht die unvermittelte Sicht auf die Dinge (wie der Empirismus der Insektenforscher munter vorgaukelt), sondern eine besondere Weise des sinnlichen Zur Welt Seins: *ästhetische Wahrnehmung* (*aisthesis*) der diskontinuierlichen Einheit fotografischer Bewegungsbilder von materialen Gegenständen im dunklen Kinoraum. Dieser Begriff grenzt sich jedoch nicht nur ›nach unten‹ ab, von der, wie Adorno sie gerne abkanzelte, *›bloßen‹ Wahrnehmung*, sondern auch ›nach oben‹: In der Ästhetik, der Süßwarenabteilung der Philosophie, schwebt die *ästhetische Erfahrung*, wenn nicht gar die *Erfahrung von Kunst* als das Höchste der Gefühle erhaben über den beiden bisherigen Wahrnehmungsformen. Während die bloß sinnliche Wahrnehmung Apologetin des Allgemeinen ist, schließen sich die zuletzt genannten Begriffe – wie sehr sie auch dynamisiert und entauratisiert oder sonstwie aufgebrezelt werden – in die VIP-Lounge des schönen Scheins ein. All diese Formen des Weltbezugs verkennen das Ästhetische der Alltagswelt und der Massenkultur, die einen, weil sie die verwaltete Welt, die anderen, weil sie den white cube im Kopf spazieren tragen.

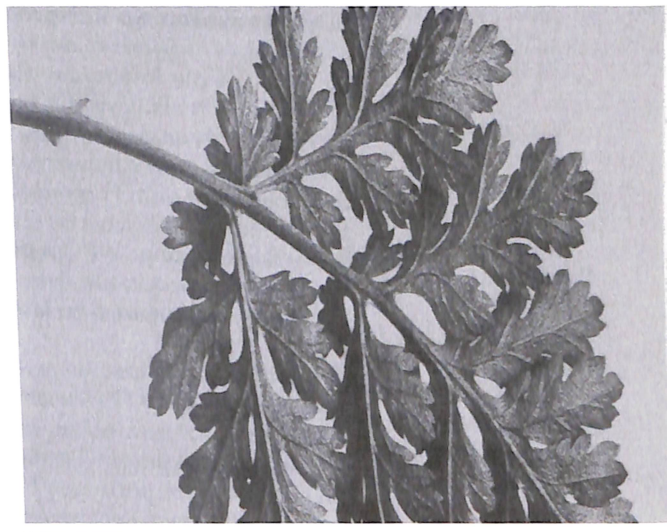
Für den Begriff der ästhetischen Wahrnehmung ist nicht nur der Alltag in seinen Besonderheiten von Bedeutung, sondern auch der Körper; nicht jedoch im physikalischen oder geometrischen Wortsinne, gemeint ist der *Leib* des Menschen. Merleau-Ponty versucht sich mit diesem Begriff gleichermaßen entschieden zu distanzieren vom Idealismus und seiner Privilegierung des Ich wie vom Empirismus, welcher die Sinne als alleinige Grundlage des Wissens anerkennt. Wahrnehmung vollzieht sich hingegen notwendig als leibliche, und so kommt es (und so kommen wir zurück ins Kino:), dass wir den Film nicht nur sehen, sondern über den Fetischismus der visuellen Kultur hinaus werden alle körperlichen Sinne affiziert. Phänomenologisch bezeichnet, schweift im Kino nicht bloß der Blick umher, vielmehr wird der Film gefühlt und gespürt – unabhängig davon, ob er gefällt oder nicht. Und so packt es meinen Körper, und ich beginne, die Verbrennungen Howard Hughes' beim Sturz auf Beverly Hills auf der eigenen Haut zu spüren. Weniger spektakulär als THE AVIATOR, wenngleich unweit eindringlicher: das langsam behutsame Schweifen der Kamera über die Backwaren von Valeria Bruni-Tedeschi und über die vielen Kleidungsstücke von Grégoire Colin, wie wir sie in Claire Denis' NÉNETTE ET BONI stofflich erleben können. Zusammenfassend ist die ästhetische wie jede Form der Wahrnehmung nur als leibliche möglich; sie ist nur als solche erlebbar. Ästhetische Wahrnehmung bleibt rückgebunden an den Leib, und eben darin unterscheidet sie sich vom Anspruch ›reiner Erkenntnis‹ der Wissenschaft. Kurzum: Der Prozess leiblich-ästhetischer Wahrnehmung ist der der Produktion von Wünschen, die die Bewegung unseres Begehrens transformieren. Aber vermag das im Kino sitzende Begehren auch ›kommunistisch‹ zu werden?

Begehren: simulierter Kommunismus

Das Begehren, das wir von den Wunschmaschinen des Kinos auf die Straße tragen, ist zunächst nicht eins mit jenem, das die radikale Andersheit verheißt und verkündigt: dem kommunistischen. Wir kommen nun auf die Diskussion des Kommunismus, wie er in binis Epilog posaunt wird: Er wird dort aufgefasst als eins mit dem Begehren, doch gegenwärtig ist er abwesend (was seine unverhoffte Heimsuchung aber nicht ausschließt). Daher schlägt das Buch eine »Simulation« des kommunistischen Begehrens vor, um eben dieses zu evozieren. Über die These des Buches hinaus plädieren wir zum Schluss für die Massenkultur und das Kino als Simulationen des Begehrens – als falschen Stellvertreter der richtigen Idee des Allgemeinen.[2]

Dem geschichtlichen Stand der Dinge zufolge, der das Ende der Realsozialismen mit dem Ende der Geschichte verwechselt, muss kommunistisches Begehren erst wieder begehrenswert werden, um begehrt zu werden. Dazu bedarf es, wie bini am Ende ihres Epilogs schreibt, der *Erweiterung der Möglichkeiten*, um die »Ausbildung der Einbildungskraft« (59f.) zu wollen: »Wenn der Rahmen des Machbaren auch das Wünschbare begrenzt, dann wäre das Wünschen schon wünschenswert. Es muss erfunden, es muss gewollt werden. Das Begehren begehren. Kommunistisches Begehren: dass endlich alles anders wird« (78). Das Buch endet also mit einer Beschwörung des kommunistischen Begehrens, das genauso den Bruch mit allem Bestehenden voraussetzt wie die Unmöglichkeit des Stillstellens: Der Fluss des Begehrens jenseits des Kapitalismus wird synonym mit Kommunismus selbst. Das ist der Affront des Buches: dass der Kommunismus weder soziale Utopie noch der alles nivellierende Totalitarismus oder eine große Erzählung ist, aber auch kein soziales System und kein Ende der Politik, sondern er ist das Begehren, welches immer in Bewegung ist. So wagen wir in dem Buch nicht den »großen Sprung nach vorn«, wie der Partei*apparat* einst propagierte, sondern die Geschichte der abertausenden Sprünge mit den ratternden Wunsch*maschinen*, und wir zetteln eine Maschinenstürmerei an, ohne reaktionäre Technophobie. Am Ende der »kleinen Geschichte«, im »Versuch Nr. 6« heißt es entsprechend: »statt Fabrikmenschen wird es Menschfabriken geben und statt Maschinenmenschen Menschmaschinen« (53).

Versuch Nr. 6 markiert seine radikale Andersheit mit dem Ende der geschriebenen und dem Einsatz gemachter, kontingenter Geschichte. (Vergessen wir nicht – im Kommunismus werden die Sinne Theoretiker, sie nehmen dessen Sessel ein!) Er unterscheidet sich von den vorangegangenen Versuchen in seiner schieren Ortlosigkeit: Während zuvor die Kapitalismuskritiken selbst von einem kapitalistischen Standpunkt aus argumentieren – den immanenten Sphären der Zirkulation, Produktion oder Konsumtion –, ist Versuch Nr. 6 notwendig die Aufhebung der (vor)geschriebenen Erzählung. Denn wie sonst lässt sich eine Kritik formulieren, die radikale Andersheit verheißt, also den absoluten Bruch mit dem Gegenwärtigen vollzieht? Kommunismus ist hiernach ein Un-Ort, von dem aus die Kritik des Kapitalismus und seiner drei Kritiken formuliert wird. bini rekurriert hier auf Adornos Standpunktproblem aus der »Minima Moralia«: Wenn der Kommunismus das in der Ferne der Zukunft liegende, ganz Andere ist, so kann er in der Gegenwart gar nicht gedacht, als Bild ausgemalt werden. Bini schreibt entsprechend vom »Paradoxon, dass der Außenstandpunkt nicht eingenommen werden kann, aber eingenommen werden muss« (75). Das Buch bleibt aber nicht im Adornoschen »Angesicht der Verzweifelung« stehen, vielmehr wird diese zum Antrieb, das Bilderverbot wiederum infrage zu stellen. Denn die Zukunft ist nicht die Hypostasierung unbestimmter Ferne, sondern zu kommende Gespenster, die von und in Vergangenem und gegenwärtigen Kämpfen um Hegemonie unablässig produziert werden. »Wenn das Außen, der Kommunismus, gar nicht unberührt von der Geschichte bleiben kann, ja nicht bleiben darf, dann ist es das Bilderverbot selbst, das dem Fetisch in die Hände arbeitet, weil es den Kommunismus als das Unberührte, Unteilbare, Unbeschmutzte, Überhistorische setzt.«[3] (76)



Adornos Paradoxon wird aber nicht einfach beiseitegeschoben, sondern durchaus ernst genommen. Durch das Bilderverbot hindurch verweist sie zudem auf den *Zeitkern* des kommunistischen Signifikanten.[4] Die »kleine Geschichte, wie endlich alles anders wird« ist ein Plädoyer für eine *antiutopische Utopie* nach Adorno.

Der Kommunismus im sechsten Anlauf ist nun also die unablässige Produktion von Zukunft und damit die maschinelle Produktion von Wünschen. Wie wir aber bereits feststellen mussten, steht es um das kommunistische Begehren nicht sonderlich gut, denn der mangelnde menschliche Wille zum Wollen bedarf einer Erweiterung der Möglichkeiten: Katalysatorisches statt Katatonisches. Woher nun soll das kommunistische Begehren kommen? In unserer Zeit, in der die Entfaltung »revolutionärer Phantasie« (59) unauffindbar ist oder sich peinlich anfühlt oder als globale Bürgerinitiative attac ein schlechtes Zitat bildet, schlägt uns bini den *Text als Simulation praktischer Erfahrung* vor: die Potenzierung der Sprache als Schreiben von Geschichte. Die Sprache des Subjekts ist die »Konstrukteur[in] des Begehrens« (60) – im Alltag, in der Poesie, in der Analyse und Kritik. Doch statt unbedachtem Poetismus zu frönen, geht es hier darum, ein bewusst simuliertes, »temporäres, künstliches Objekt« für das kommunistische Begehren zu erschaffen, das nicht ursprünglich ist oder von vorgängigen Gesetzen abgeleitet werden kann (77). Aber woher soll nun eine Simulation kommen? Aus welchem Material besteht sie? Was simuliert die Simulation? Auffällig war, dass sobald das simulierte Begehren skizziert werden soll, das Buch sich der Metaphorik des fotografischen Bildes und der Bewegungsbilder des Films bedient. Es ist die Rede von den zahllosen Abzügen des Negativs und der »Montage des Begehrens«. Dies scheint Ausdruck eines kollektiven Unbewussten über das Kino und die Fotografie zu sein, die eine (wie auch immer im Einzelnen gestrickte) materiale Beziehung zwischen dem Möglichen und der äußeren Wirklichkeit pflegt.

Massenkultur als Versprechen

Im Buch ist die Rede vom »Bauschutt vergangener Wünsche« (78) als Basis der Simulation. Solche Metaphorik zeugt von der Schwere des Materials und von unbrauchbar gewordenem Abfall; Bauschutt fällt in der Regel nicht vom Himmel. Bauschutt, das sind Besonderheiten gespeicherter Engramme, Retentionen der Wahrnehmung. Wir greifen also notwendig auf Vergangenes zurück, um dem unbestimmten Jetzt ein Zukünftiges zukommen zu lassen.

Was wir zum Schluss vorschlagen möchten ist, die *Massenkultur als das Feld dieser vergangenen Wünsche* zu betrachten, die getarnt als Erinnerungsreste unsere Wünsche durchkreuzen. Denn im Kapitalismus verhalten sich die warenförmigen Phänomene der Massenkultur gleich einem liebenswert-nervigen Kleingauner, der nicht ablassen will und immer wieder zum Kauf seiner Nippes drängt. Sie tragen je das redundante Glücksversprechen in sich, das zwar nie eingelöst wird. (Adorno, dem wir diesen Gedanken verdanken, entstieg dem Kino mit der Bemerkung, jeder Hauptfilm sei zugleich Trailer für das, was er verspricht und worum er zugleich betrügt.) Aber dadurch produziert erst die Massenkultur ein überschüssiges Begehren im

erinnernden Kitzel des Versprechens, das gerade im Vorenthalten ein mögliches transzendierendes Moment aufweist. Die Begehrenssimulation ist nun eine besondere, ästhetisch wahrnehmbare Form des massenkulturellen Versprechens (das im Übrigen nicht eins ist mit dem Label der Kunst, weil es nicht notwendig an einen Gegenstand intentionaler Formgebung gebunden ist). Die Einlösung des massenkulturellen Versprechens als singulär abschließende erfolgt zwar nicht, doch wird sie durch die Simulation virtuell antizipiert.

Nun bedient sich das Buch der Sprache und Phänomene der Massenkultur, ohne jedoch dieser angemessen gewahr zu sein. Der Begehren simulierende Text fällt gerade in Bezug auf den *Konsumtionsansatz* hinter sich selbst zurück. Zwar bleibt mit dem Verweis auf das bereits diskutierte zeitliche Standpunktproblem unbestritten, dass der Konsumwunsch nach Luxusgütern für alle (*pimp my ride*!) das Potenzial der Wunschproduktion auf das im Heute erstrebenswert Scheinende verkürzt und den Wunsch hypostasiert. (Wobei nicht der Wunsch nach protzig-trivialen Waren falsch ist – diese Unterstellung wäre unglaublich kulturkonservativ –, sondern das sich Festlegen auf ihn.) Doch zu schnell gerät der Text in den selbstläuferischen Abhakmodus des Kritikapparats und wird so dem Besonderen nicht mehr gerecht: Einerseits wird der Konsumansatz in gleicher Augenhöhe mit dem Produktionsansatz des Arbeitermarxismus diskutiert, obwohl er niemals historisch gesellschaftlich relevant erschien. Zugleich oder als Folge davon findet sich die Kritikform aber zu einem eigenen politischen Ansatz aufgewertet und wird damit notwendig verklärt und entkräftet – Entkräftung durch Anerkennung. Denn die Kritik durch Konsum ist selbst keine explizit politische Handlung, sie erhebt gar nicht den Anspruch auf jene Kohärenz, die Politik bedingt; sie zeitigt jedoch politische Effekte. Sie ähnelt darin Strömungen des Feminismus: Anders als in der traditionellen Politik findet sich Kritik durch Konsum nicht auf die beleuchtete Arena (post-) bürgerlicher Öffentlichkeit reduziert, sondern vollzieht sich in der konkreten Lebensweise, und das heißt nicht nur durch textuelle Bedeutungsproduktion, sondern immer auch durch den eigenen, vergeschlechtlichten Leib hindurch.#5# Begreift man den kritischen Konsumismus frühzeitig als linke Politikform oder subversive Taktik, so entgeht sein Besonderes, wo dessen potenziell Politisches auf sein Geltungsrecht wartet. In seiner Verklärung hängt man fest in der zweigleisigen Sackgasse von ewiggestrigen Politniks und einer ewigpostmodernen Provopose. Seit Baudelaire tanzen Konsum und Lebensstil auf der Bühne der Massenkultur, an deren Brettern sie schon volltrunken sägen.

Im *Epilog* wird nun die Konsumtion im Geiste der schlechteren 70er Jahre als »gänzlich passiv« und parasitär beschrieben (72). Obwohl an jener Stelle aus materialistisch-feministischer Sicht die Geld-Ware als »Fetisch maskulinistischer Autonomie« kritisiert wird, reproduziert sich jener marxistische Reduktionismus, gegen den die feministischen Cultural Studies seinerzeit den Konsum als aktive, durch differenziertes Wissen

und Eigensinn gekennzeichnete, weiblich konnotierte Alltagspraxis hervorhoben. Ebenso verfehlt der Vorwurf sein Ziel, Konsum sei eine Ablenkung vom Wesentlichen oder Realitätsflucht. Auch an dieser Stelle befindet sich das Buch leider im schmeichelnden tête à tête mit jenen massenfeindlichen Adorniten, gegen den sich Adornos Theorie immer zur Wehr setzte. Im Eskapismus der – wie man damals noch sagte – »Volkskunst« sah Adorno immer die legitime Abwehr des Alltäglichen mit den geringfügigen Mitteln der Geknechteten. Recht behielte die linke Kritik gegenüber *›reinem‹* Konsumismus, der die kulturindustriellen Versprechen für bare Münze nimmt, doch – Semiotik sei Dank – existiert ein solcher gar nicht! Indem Konsum als freier sich gibt, ist er kontingenter Text: differenzielle Produktion von Bedeutung. Der Akt des Konsums birgt schon immer die Möglichkeit des qualitativen Umschlags. Massenkulturelles und kommunistisches Begehren schließen sich nicht aus, vielmehr ist ersteres die Möglichkeit des letzteren.

Postskriptum

Es mag mancher Leserin nun recht merkwürdig vorkommen, wie wir das Kino er- und verklären. Neben dem Lichtkegel der kinematografischen Projektion leuchtet plötzlich auch die theoretische Projektion auf. Doch diese, unser theoretischer Blick, versteht sich nicht als Teil einer die Dinge verschlingenden Aufklärung. (Die Übersetzung von Aufklärung als enlightenment offenbart noch die enge Verwandtschaft von Aufklärung und scheinhafter Projektion). Indem wir nicht nur ins Kino gehen, sondern über es nachdenken, arbeiten wir als Theoretikerinnen und evozieren erst das Kino als Begriff. Selbst wenn wir von der unmöglichen Aneignung des Kinos sprechen, eignen wir es uns als Intellektuelle wieder an: Der Begriff der Nichtklassifizierbarkeit verübt selbst bereits die Klassifikation der Sache. Diese erkenntnistheoretische Aporie führte Adorno zu einer Philosophie, die durch den Begriff über den Begriff hinausweisen möchte. In diesem Sinne kann die selbstbeschränkte Theorie des Kinos nur auf einige seiner Möglichkeiten verweisen. Mehr können wir nicht tun, denn die Theorie geht nicht auf die Barrikaden, und ebenso wenig ist sie das Kino, sie sitzt nur gern in seinen Sesseln.

Dennis Göttel und
Chris Tedjasukmana

notes:

1: Wir benutzen hier den problematischen Begriff der Massenkultur, womit jedoch nicht die Zwangshomogenisierung der Subjekte zur uniformen Masse hypostasiert werden soll. Doch in ihm bleibt der Jahrhunderte währende Ausschluss der Masse in Philosophie, Politik und Kultur erkennbar und somit kritisierbar. Zudem ist das Kino untrennbar an die historische Entstehung der modernen Massenkultur gebunden.

2: Die Rede vom 'kommunistischen Kino' würde an dieser Stelle fällig, doch bereits in der Wahl der Überschrift verbot sich solch eine grammatische Hierarchisierung – zu sehr verfiele man dem nekrophilen Sound realsozialistischer Instrumentalisierung, der begrifflich antizipiert, was tatsächlich nur im permanenten Werden ist. Begrifflich zu fassen ist das, wovon die Rede ist, nur als behutsames, vielfältiges Verhältnis von 'Kino und Kommunismus'.

3: In dieser Hinsicht, so könnte man ergänzen, stünde Adornos Theorie in jener Tradition des Eurozentrismus, dessen Reinheitsgebot zum Ausschluss des Hybriden führt.

4: Dabei verwendet Adorno selbst den Benjaminschen Begriff des Zeitkerns, um die Marxsche 11. Feuerbachthese zu historisieren und kritische Theorie gegenüber einer entrückten Praxis stark zu machen.

5: In dem Verweis auf den Leib stellt sich gerade im Postfordismus das Problem einer möglichen biopolitischen Mobilmachung: Wird der subjektive Körper über die Lebensweise (oder sonstwie vermittelt) zum Politikum, so dient er der Macht als Gegenstand und Zielscheibe.

filmografie:

Kevin Conran, Sky Captain and the World of Tomorrow, USA 2004

Louis Jean Lumière, La sortie des Usines Lumière à Lyon-Montplaisir, F 1895

Claire Denis, Nénette et Boni, F 1996

Martin Scorsese, The Aviator, USA 2005

Bernardo Bertolucci, Prima della Rivoluzione, IT 1964

Peter Bogdanovich, The Last Picture Show, USA 1971

Francois Truffaut, Les quatre cents coups, F 1959

bibliografie:

Bini Adamczak, Kommunismus. Kleine Geschichte, wie endlich alles anders wird, Münster 2004

Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, FfM. 1969

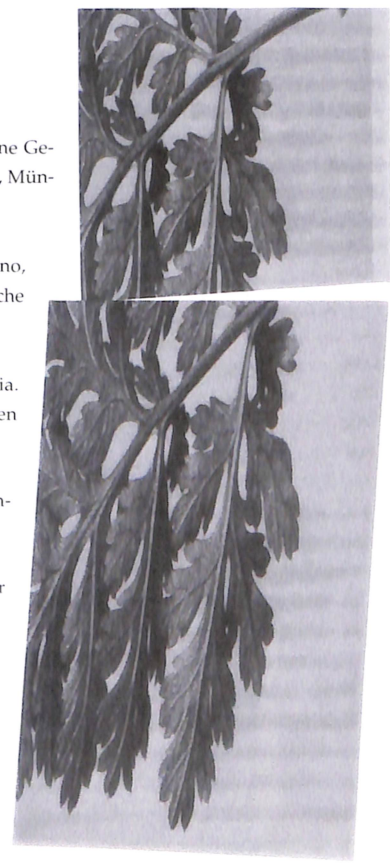
Theodor W. Adorno, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, FfM. 1951

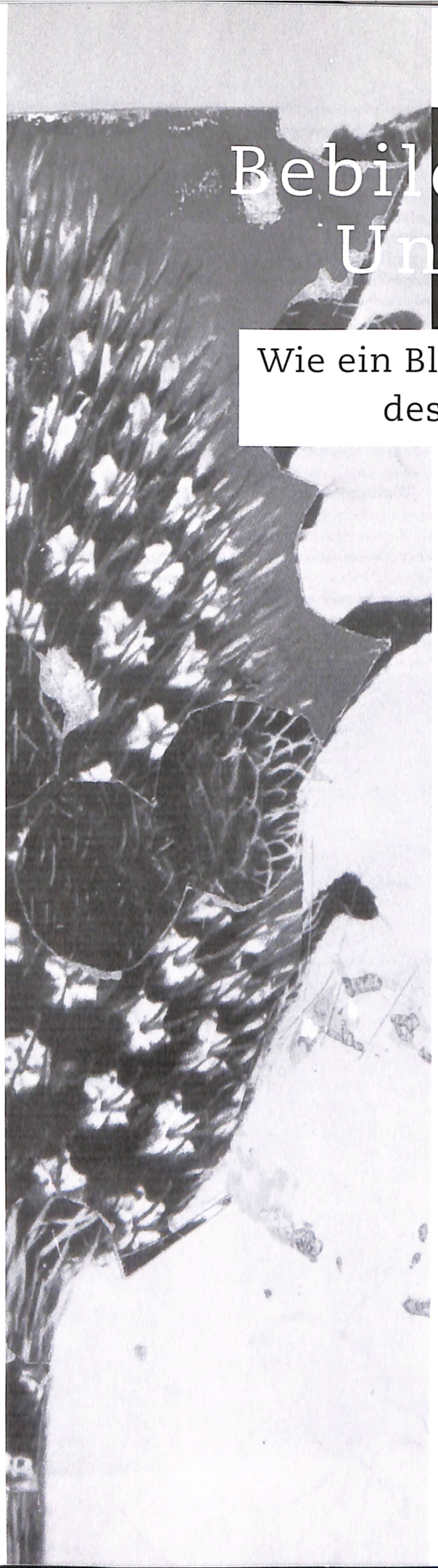
Félix Guattari, Mikropolitik des Wunsches, Berlin 1977

Siegfried Kracauer, Das Ornament der Masse, FfM. 1963

Maurice Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1965

Heide Schlüpmann, Öffentliche Intimität. Die Theorie im Kino, FfM. 2002





Bebilderung des Unsichtbaren

Wie ein Blockbuster die Möglichkeit des Kommunismus simuliert

THE FINAL BEGINNING, der neue Film von Regisseur Zoran Karnuk, ist nur auf den ersten Blick eine gewöhnliche Hollywoodproduktion aus dem Genre Action-Thriller. Aufwendig und vor allem kostspielig produziert, mit allen Special-Effects und Computer-Animationen, die das Silicon Valley zu bieten hat, leidet der in Deutschland noch nicht erschienene Film unter der selben Unentschiedenheit, mit der alle Blockbuster geschlagen sind, die die heterogenen Erwartungen eines Millionenpublikums zu befriedigen versuchen. Er weist deshalb nicht nur atemberaubende Spannungsbögen, kunstvolle Kampfszenen im Martial-Arts-Stil und leider auch Autoverfolgungsjagden auf, sondern quält die Zuschauerinnen auch mit bemühmt komischen Dialogen und den coolen Sprüchen männlicher Prügelhelden nach dem Vorbild des »Hasta la vista, baby«, zu denen ihnen interessanterweise selbst unter Wasser noch die Puste bleibt. Auch die obligatorische mit schnulzigem PlingPlang unterlegte Hetero-Love-Story darf da natürlich nicht fehlen.

Noch im Vorspann begleitet die Kamera einige spektakuläre Einbrüche in Fort Knox und andere Zentralbanken, Hochgeschwindigkeitsfahrten über Lagerhallen von Goldbarren und Geldscheinen, die konsequent aus der Perspektive der Einbrechenden gefilmt sind, so dass deren Identität verborgen bleibt und die Identifizierung mit ihnen erleichtert wird. Diese Einbrüche bleiben nicht unbemerkt, allerdings, so erfährt die Zuschauerin in der nächsten Szene, die ins Headquarter des mit dem Fall beauftragten FBI führt, wurde nichts gestohlen, kein einziger Cent entwendet. Schon deswegen werden die Ermittlungen, die keinerlei Erfolge vorweisen können, nach kurzer Zeit wieder eingestellt. Lediglich Paul Goodman (Matt Damon), ein junger Cop, der eine glückliche Vorstadtehe mit seiner blonden Frau Tina (Gwyneth Paltrow) führt, bleibt misstrauisch und beschließt, die Verfolgung der Verbrecher auf eigene Faust fortzusetzen. Sein Misstrauen wird angestachelt durch kleine Unregelmäßigkeiten, kaum wahrnehmbare Auffälligkeiten im Verhalten der Bankangestellten. Diese Abweichungen – mal hat Goodman den Eindruck, ein männlicher Sicherheitsbeamter wolle mit ihm flirten, dann irritiert ihn der Befehlston der Reinigungskräfte und die mangelnde Präzision ihrer Arbeit – bleiben aber unterhalb

des Levels strafrechtlicher Relevanz und die Penetranz, mit der Goodman sie auch in seinem Privatleben verfolgt, bringen ihm bei seinen Kolleginnen schnell den Ruf (und bei seiner Frau den Verdacht) ein, ein Spießer zu sein. Als der Bankdirektor bei einem letzten Verhör zufällig sein Hosenbein lüftet und darunter eine weiße Netzstrumpfhose hervorblitzt, rastet Goodman aus und wird aufgrund seiner unkonventionell brutalen Ermittlungsmethoden vom Dienst suspendiert – das Übliche eben.

Mittlerweile beginnt auch Goodman zu zweifeln, ob er nicht vielleicht an Paranoia leidet und fast hätte er sich von dem liberalen Plädoyer seines Vorgesetzten überzeugen lassen, dass nicht hinter jeder Devianz die Subversion, nicht hinter jeder Anormalität ein kommunistisches Element, eine fiese Verschwörung, steht, aber als der gebrochene Mann nach Hause kommt, muss er feststellen, dass seine Ehefrau entführt wurde. Die Jagd beginnt.

In den unterirdischen Katakomben, die sich im Fundament des Zentralbankwolkenkratzers befinden, kommt es zum Endkampf. Allerdings ist der einfache Polizeibeamte Goodman im Nachteil, denn sein übermächtiger Kontrahent, dessen Name immer noch nicht bekannt ist und es auch – soviel sei verraten – bis zum Ende des Films nicht sein wird, hat sich aufgrund seiner Geninformatikforschungen offensichtlich die Fähigkeit angeeignet, unsichtbar zu werden. Officer Goodman, vermutlich selbst Actionfilmliebhaber, greift zu einem alten Trick, den bereits Indiana Jones angewandt hatte und der erst kürzlich in *The Incredibles* wieder in Erinnerung gerufen wurde: er greift in den Staub, die Asche der Toten, die sich in den Katakomben angesammelt hat, und wirbelt ihn in alle Richtungen. Diese Sequenz bildet die entscheidende Schlüsselszene des Films: Goodmann, der Anwalt der bestehenden Ordnung, Verteidiger der Gegenwart, wie es an späterer Stelle heißen wird, holt die Kräfte der Vergangenheit zu Hilfe (alle seine Waffen stammen aus Mitte oder Anfang des 20. Jahrhunderts), beschwört die Toten, um einen Gegner zu besiegen, der offensichtlich nur aus der Zukunft kommen kann. Der Staub des Vergangenen macht erstmals das sichtbar, was vorher nur Möglichkeit war, die Bedrohung der existierenden Welt, von der die Zuschauerin sich bis zur 86. Minute nicht sicher sein konnte, ob es sich dabei nicht nur um eine Wahnidee des Protagonisten handelt. Die Totenerde, die der selbsternannte Retter der Menschheit in die Luft wirft, bringt deren (drohende) Zukunft zum Vorschein. Der aufwendig programmierte Feinstaub offenbart eine Menschgestalt – mit Frauengesicht. Obwohl weibliche Gangster nichts vollkommen ungewöhnliches im Kino mehr sind, ist Goodman ein wenig verdutzt, vermutlich weil die bösen Frauen sonst im Dienste ihrer noch böseren Männer stehen, statt die blonden Ehefrauen anderer Männer zu stehlen. Diesen kurzen Überraschungsmoment nutzt die Gangsterin, um den Polizisten in die Falle zu locken, indem sie ihn vor die Frage stellt, entweder seine geliebte Frau oder die Welt zu retten. Goodman, der sich nach kurzem, aber von dramatischen Streichern und Erinnerungsfetzen an eine glückliche Ehe unterlegten, Überlegen natürlich für die Welt als Ganze entscheidet, kommt aber zu gar keiner Rettung mehr, weil er sich kurz darauf halbnackt an einen Tisch gekettet wiederfindet – er hatte sich das verschwitzes Hemd von seinem muskulösen Oberkörper reißen wollen und sich damit für einen kurzen, aber entscheidenden Moment selbst gefesselt.

Es kommt, was kommen muss: Während sich Goodman von seiner triumphierenden Kontrahentin deren Technik zur Welteroberung erzählen lässt, entdeckt er eine Möglichkeit, sich zu befreien. Er braucht nur noch einen Moment, um seine Fesseln durchzuschneiden und versucht deshalb, seine Liquidierung hinauszuzögern. Es kommt zum finalen Dialog:

„Du glaubst doch selbst nicht daran, dass dein Plan gelingt. Unbewusst willst du gestoppt werden", frischt Goodman seine Psychologiekenntnise auf, die er vermutlich auf der Polizeischule gelernt hat und die sich verbunden mit dem siegessicheren Lächeln des starken Mannes wunderbar in das sexistische Gesamtbild fügen. Da sich die Böse aber nicht auf sein Geschwafel einlässt, sondern seelenruhig fortfährt, den Countdown vorzubereiten, holt Goodman seinen großen Trumpf aus dem Ärmel:

„Warum hättest du mich sonst hierhergelockt."

„Wie kommst du darauf, dass ich das habe."

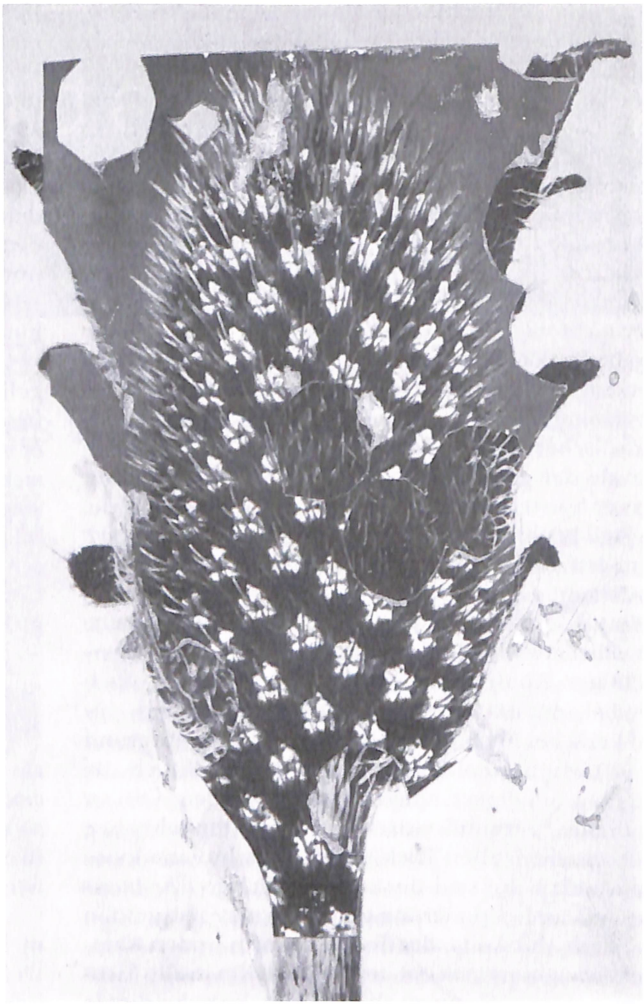
„Warum hättest du sonst Tina entführt?"

„Das kann ich dir erklären", entgegnet die Gangsterin und eröffnet die selbst beinahe schon wieder klassische postmoderne Wende, „aber hältst du mich für so dumm, dass ich dir einen Vortrag über alle meine Pläne erzähle, um dir die Gelegenheit zu geben zu fliehen? Meinst du, ich habe nie James Bond gesehen?"

„Du schießt doch sowieso nicht. Das bringst du nicht fertig. Gib mir die Waffe", flüstert der mittlerweile von seinen Fesseln befreite Polizist der tatsächlich zitternden Frau zu und hat im selben Moment eine Kugel in der Stirn über seinem verdutzten Gesicht.

Aus blutigen Augen kann Goodmann gerade noch sehen, wie sich die beiden Frauen zärtlich umarmen und sich an der Fensterwand des Skyscrapers aufstellen, um – eine deutliche Reminiszens an die Schlussszene von Fight Club – das Werk der Weltzerstörung zu begutachten. Im Gegensatz zu Fight Club aber, der die Realisierung des Wald- und Jäger-Ideals einer protofaschistischen Männerbande mit dem Einsturz der Symbole des Finanzkapitals einleitet, vollziehen sich die Veränderungen in *The Final Beginning* im Verhalten der Menschen selbst: Sämtliche ihrer Körpererinnerungen, ihre ritualisierten Tagesabläufe werden deprogrammiert. Das Chaos bricht aus.

Mit der Tötung Goodmans, so muss hier psychoanalytisch interpretiert werden, wird auch das Gesetz des Vaters suspendiert, die herrschende Ordnung stürzt ein. Und so zeigen denn auch die ersten Bilder vor allem Verkehrsunfälle, die dadurch zustande kommen, dass die Menschen die Maschinen nicht mehr zu bedienen, die Verkehrsregeln nicht mehr zu interpretieren wissen. Aber schon die folgenden Kamerafahrten durch Büroräume und Schlafzimmer zeigen weniger blutige Szenen, hilflos sitzen die Leute an ihren Schreibtischen herum oder verlassen die Fabriken und die gerade begonnenen Sexualakte müssen abgebrochen und mit gänzlich anderen, vorerst unbeholfen wirkenden Techniken fortgesetzt werden.



Besonders hervorgehoben werden muss dabei das Mittel, mit dem der Virus der Veränderung, wie ihn die Gangsterin pathetisch nennt, unter die Leute gebracht wird. Statt das Trinkwasser zu vergiften, ein Gas zu verströmen oder die ganze Welt bereits im Vorhinein in einer computergenerierten Matrix stattfinden zu lassen, hat Zoran Karnuk, der im bürgerlichen Leben angeblich Sarah Carnac heißt, seine Gangsterin in die Zentralbank geschickt, wo sie alle Geldnoten imprägniert. So gelingt es ihr nach und nach tatsächlich, alle Menschen zu erreichen. Was sich dem ersten Anschein nach wie eine plumpe Kritik am Geld liest, und, verknüpft mit der Unischtbarkeit und Namenlosigkeit des Bösen, als eine Anklage gegen das Abstrakte schlechthin, entpuppt sich bei näherer Betrachtung als ein geradezu marxistischer Schachzug. Im Geld nämlich, schreibt Marx, ist das wahre Gemeinwesen, in ihm ist die Gesellschaftlichkeit und das heißt Weltgesellschaftlichkeit der Gesellschaft, bereits als Potenzial, unbewusst, unsichtbar, enthalten. In der Sprache des Geldes kommunizieren die globalen Menschen bereits über die Bedingungen ihrer Reproduktion, sie müssen es lediglich noch bewusst, offen tun. Das allerdings geht nur, so ließe sich Karnuks etwas romantischer Einfall paraphrasieren, wenn sie die Sprache des Geldes und mit ihm die Sprache ihres Alltags verlernen. Und so gehören denn auch zu den schönsten Szenen im Film jene, in denen die bereits deprogrammierten Menschen Geldscheine in die Luft und unter Lampen halten, als wollten sie ihre Echtheit prüfen, tatsächlich aber, so lässt sich an ihren stummen Gesichtern sehen, nicht nur die Wasserzeichen, sondern das Zeichengeld insgesamt nicht mehr zu lesen vermögen.

Die letzte Einstellung zeigt wieder die lesbischen Revolutionäre, die ihren Feldherrenhügel mittlerweile verlassen haben. Und ebenfalls als Kommentar zu dem kurz aufflackernden Penis im Abspann von Finchers *Fight Club* fadet die Kamera auf die deutliche Beule in der Hose – von Tina. Deren Motiv, die Seite zu wechseln, ihren braven Ehemann zu verlassen und sich den Bösen anzuschließen, hatte sie bereits in einer Anfangsszene des Films, beim abendlich-ehelichen Fersehschauen verraten: »Warum sind die Guten eigentlich immer die Langweiligen? Ich meine, die wollen immer nur, dass alles so bleibt, wie es ist. Kreativ sind nur die Bösen. Wär doch spannend, mal zu schauen, was passiert, wenn sie ihre Pläne realisieren.«

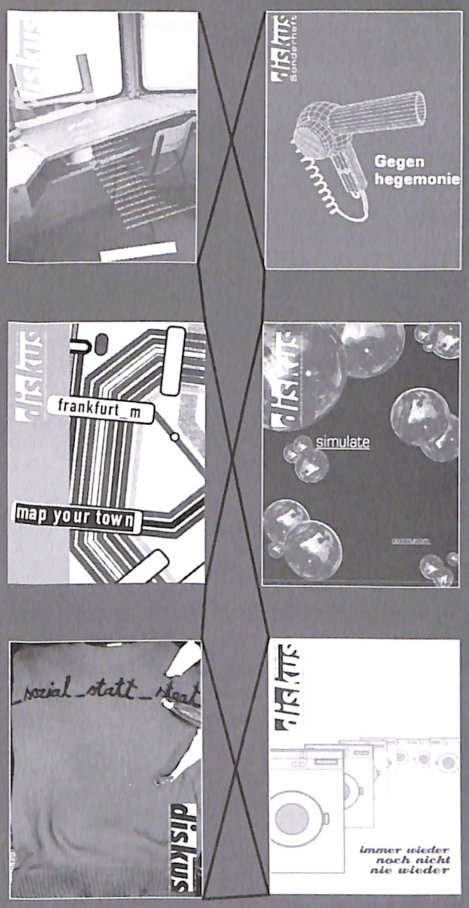
Bini Adamczak

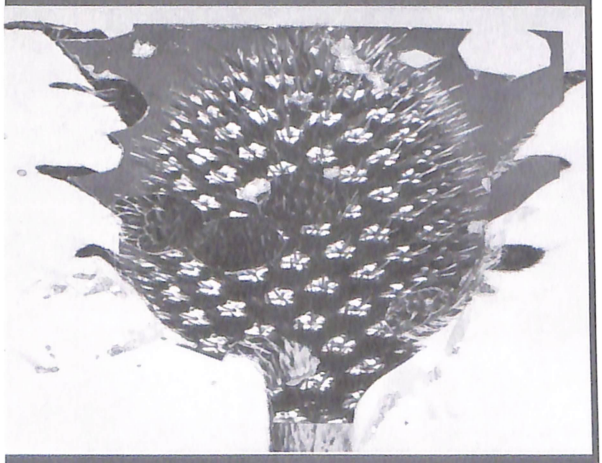
FANTÔMAS
magazin für linke debatte und praxis
Nr. 7 – Sommer 05
4,50 €

Brüche im Neoliberalismus ·
Kranke in der Normalisierungsgesellschaft
· Symbolische Gesundheit als Lebensstil ·
Christlicher Fundamentalismus in den USA
· Religiöse Hegemonie in Brasilien ·
Anmerkungen zu Huntington, Menzel
und Empire/Multitude ·
· Fotoarbeiten von Markus Dorfmüller
Preis: 4,50 € + Porto (per Rechnung)
oder 5 € Schein beilegen
Bestellungen an: fantomas@akweb.de
ak, Rombergstr. 10 · 20255 Hamburg
Tel.: 040-40170174 · Fax: 40170175

abo ? backissues ?

Alte Ausgaben gibts für die Portokosten, das Abo mit 4 Ausgaben für 5 Euro in Briefmarken oder Scheinen bei: diskus · Mertonstraße 26 – 28 · 60325 Frankfurt / Main · *Rabatte auf Anfrage*





impressum

diskus · Frankfurter StudentInnen Zeitschrift
Heft Nr. 2. 05 · Juli 2005 · 54. Jahrgang

Anschrift: Mertonstr. 26 – 28 · 60325 Frankfurt

Tel: (069) 79828 912 · Mittwochs 20 – 22 Uhr

Fax: (069) 70 20 39

E-mail: diskus@copyriot.com

Webarchiv: www.copyriot.com / diskus

HerausgeberInnen: Katrin Amelang · Dietmar Flucke · Kim Hannah Hörbe · Bernadett Settele · Stefan Trenkel

Redaktion: Bini Adamczak (V.i.S.d.P.) · Katrin Amelang · Mario Como · Dietmar Flucke · Reinhard Föhrenbach · Daniel Keil · Darja Klingenberg · Julia König · Alexandra Ommert · Malaika Rödel · Oliver Schupp · Heiner Schwarz · Bernadett Settele · Stefan Trenkel · Rhoxane Trenkle · Esther Uhlig

Layout: berna

Bilder: berna, hannah fitsch (cover)
und herzlichen dank an bettina rudhof!

Belichtung & Druck:
Imprenta Obertshausen

Auflage: Achttausend

Erscheinungsweise:
Vierteljährlich

Preis: Bis Offenbach gratis – auswärts 2,5 Euro

Namentlich unterzeichnete Beiträge liegen in Verantwortung der AutorInnen.

zur heftkritik laden wir dieses mal am 28. september. beginn ist um 20. 00 im *diskus*raum, studierendenhaus, frankfurt/m.

el rojito
Sandino-Kaffees aus Nicaragua
Fon: 040/390 68 98
E-Mail: kaffee@el-rojito.de
www.el-rojito.de

KLASSEN mASSEN sitzen LASSEN

klassen teil 2 \ 2

Früher war alles einfacher. (...)
Jedenfalls war man mit dem Proletariat
auf der sicheren Seite.